Georges Casalis

las buenas ideas no caen del cielo




LIBRARY OF PRINCETON
DEC 8 19
THEOLOGICAL SEMINARY

LAS BUENAS IDEAS NO CAEN DEL CIELO

Colección DEI
(Departamento Ecuménico de Investigaciones)

Libros editados

Colección DEI - EDUCA

JULIO DE SANTA ANA,	El desafío de los pobres a la Iglesia
FRANZ HINKELAMMERT,	Ideología de sometimiento. La Iglesia Católica Chilena frente al golpe, 1973-1974
FRANZ HINKELAMMERT,	Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo
HUGO ASSMANN (Ed.),	Carter y la lógica del imperialismo, 2 vols.
XABIER GOROSTIAGA,	Los banqueros del imperio. Los Centros Financieros Internacionales en los países subdesarrollados.
ELSA TAMEZ y SAUL TRINIDAD (Eds.),	Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses, 2 vols.
WIM DIERCKXSENS,	Capitalismo y población. La reproducción de la fuerza de trabajo bajo el capital
VARIOS,	Tecnología y necesidades básicas.
XABIER GOROSTIAGA (Ed.),	Para entender América Latina.
SONIA GUTIERREZ (Ed.),	Teatro popular y cambio social en América Latina.

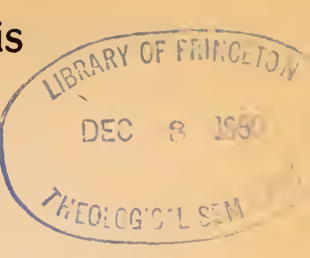
Colección APORTES

ELSA TAMEZ,	La hora de la vida. Lecturas bíblicas.
RAUL VIDALES,	Cristianismo anti-burgués. Teología de la liberación - Teología de la vida. Teología de la dominación - Teología de la muerte

Colección TESTIMONIOS

VARIOS,	Cristo vivo en Cuba. Reflexiones teológicas cubanas.
EDUARDO BONNIN,	La Iglesia es noticia

georges casalis



las buenas ideas no caen del cielo

elementos de "teología inductiva"



Primera edición
EDUCA, Centroamérica, 1979

Título del original francés: "Les idées justes ne tombent pas du ciel", Les Editions du Cerf, Paris 1977

Traducción de Ana Cecilia Molina y Eduardo Bonnín

EDITORIAL UNIVERSITARIA CENTROAMERICANA (EDUCA)

Organismo de la Confederación Universitaria Centroamericana que forman la Universidad de San Carlos de Guatemala; la Universidad de El Salvador; la Universidad Nacional Autónoma de Honduras; la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua; la Universidad de Costa Rica; la Universidad Nacional de Costa Rica y la Universidad de Panamá.
Apartado 64•Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio"•Costa Rica

A mi amigo Mauricio López
militante pacífico y testigo valiente,
filósofo y teólogo
rector de la Universidad de San Luis,
profesor en Mendoza y en Buenos Aires,
secuestrado de su domicilio el 1 de enero de 1977,
por un grupo de hombres armados y enmascarados
y, desde entonces...?

"¿De dónde vienen las buenas ideas?
¿Caen del cielo? No.
¿Son innatas? No.
Solo pueden venir de la práctica social"

(Mao Tsé-Tung, 1963)

INDICE

PRESENTACION

Este texto es el fruto de un largo itinerario comunitario y personal. Quiere ser metodológico, pero no por eso abstracto o "imparcial". Puesto que el método del cual se trata está ordenado a un fin, que es de liberación. Es, pues, y será reconocido como subversivo.

Hace mucho tiempo que se ha admitido la imposibilidad de una distancia en relación a lo político: como toda otra disciplina, la teología no puede ser neutra; lo es tanto menos, cuanto más pretende serlo. Aquí he escogido ser partidista y lo declaro abiertamente desde el principio. La única objetividad que se pretende es la de un compromiso, la de una militancia. Tal vez esto conducirá a algunos a cerrar el libro antes de haberlo leído...

Una reflexión personal situará el terreno donde se arraiga la palabra que llega aquí a cierta etapa provisional e imperfecta, ciertamente, pero no menos decisiva. Puesto que ha franqueado un umbral que excluye toda marcha atrás.

En medio de muchas otras, tres fechas han correspondido en mi vida a tomas de conciencia de las que no he terminado todavía de medir las consecuencias:

• El 30 de enerc de 1933, Hitler se adueña del poder en Alemania. Este día, lo he evaluado muy a menudo desde entonces, llegué a ser políticamente adulto. Comprendí que entraba en la resistencia y que toda mi vida sería una lucha en favor del hombre: contra todo aquello que lo amenaza, contra todos esos idólatras absolutos que pretenden reglamentar definitivamente su suerte, contra estos "monstruos fríos" y anónimos que se arrogan derechos exorbitantes, mientras que el verdadero Estado no tiene en principio más que tareas que desempeñar con respecto a la colectividad de la cual es el servidor... Curiosa experiencia: la clandestinidad y la ilegalidad no terminaron en 1944; siempre tienen un lugar importante en la vida de aquellos que jamás aceptarán doblegarse ante los argumentos más o menos impresionantes del poder, sea cual sea la etiqueta o la ideología a la que apele. Y si alguno de mis amigos de "La Unión de

la Izquierda" me acusa de ser un anarquista impenitente y de no saber que hay un tiempo para la ética de la convicción y otro para la de la responsabilidad, yo tengo la vanidad de perseverar en el rechazo incondicional de lo intolerable, donde y cualquiera que sea, y de creer que ninguna autoridad puede establecerse y ejercerse rectamente que no acepte —que no desee— ser discutida desde el interior por aquellos mismos que más han deseado su advenimiento y más han contribuido a que por fin haya tenido lugar.

Los profetas no son de la madera con la que se fabrican los incondicionales; la justicia es siempre para ellos un fin superior a la conquista y al ejercicio del poder, aun por el del compañero más cercano. No teniendo ni la competencia, ni la salud necesaria para una carrera política, habiendo escogido además otra profesión, la de teólogo, y estando plenamente contento de poder ejercerla, persisto en pensar que el control democrático del poder y su llamada constante a sus fines verdaderos es la responsabilidad de todo ciudadano. Bien entendido, esto significa el "papel profético de la base".

El 23 de noviembre de 1946, en plenas negociaciones de paz con Ho Chi Minh, tiene lugar el bombardeo de Haïphong, unilateralmente (?) decidido por un almirante francés. En algunas horas "hicimos" entre 6 y 20.000 muertos y entramos en nuestra primera guerra colonial después de la liberación. Si no en el mismo momento, al menos poco después, comprendí que no basta haber "arrojado al enemigo fuera de Francia" para ser libre, sino que es necesario estar decidido firmemente a no oprimir jamás a nadie. Y la palabra de Marx —ampliada en todas las dimensiones posibles— llega a ser una de las razones de ser de mi vida: ¡un pueblo —un partido, una clase, un hombre— que oprime a otro no puede ser libre! Era tan fácil tener buena conciencia bajo la ocupación, cuando estaba completamente dominado y luchaba contra el poder inhumano del extranjero. Pero cuando uno mismo, apenas escapado del "Reich de los 1000 años", se comporta a nivel internacional e interpersonal como los nazis frente a los polacos o a los judíos, ¿cómo se puede hablar aún de honor nacional, cómo mirarse aún en el espejo? El enfrentamiento con el horror de Haïphong, como con ciertas injusticias cometidas en Alemania desde el franqueamiento del Rin por el ejército francés, como, y sobre todo, con las atrocidades generalizadas en Argelia, ha sido para el combatiente de la resistencia que soy, la más dura escuela de humildad que se puede concebir, una llamada brutal a las realidades más dolorosas, una interpelación que no puede ser recibida más que a la manera de Bonhoeffer: el amor a la patria es el saber luchar para que sea destrozado el régimen de opresión que ella ejerce sobre otros.

*La tercera fecha no se inscribirá en los calendarios de la historia universal: era en diciembre de 1957, en Argelia, en el Oued Ouchaía, tugurio horrible donde hombres, mujeres y niños sobrevivían en un estado indescriptible de deshumanización. De pronto en un barrio particularmente sórdido donde ayudaba en una distribución de harina, fui sumergido en una irresistible ola de *odio de clases* experiencia tanto más trastornadora que nada, hasta entonces, la dejaba prever. La liberación del territorio, la lucha por la independencia de las "colonias" evocaban otras motivaciones. Aquí, es la inmediatez de la evidencia: nada, nada justifica esta miseria... que es el producto directo, el hijo legítimo de la conquista y de la ocupación por nosotros de este país. Oigo todavía a uno de mis compañeros refunfuñar: "Después de 130 años de presencia francesa...". Y yo sé que en este momento puedo cometer no importa qué gesto "terrorista" contra el sistema que, no solamente tolera, sino que engendra esta muerte lenta y violenta a la vez, de las multitudes "subdesarrolladas". Pero sé al mismo tiempo que este odio de clases es *odio de mí*, que soy representante, beneficiario y cómplice del orden colonial, expresión exportada del orden capitalista del cual yo soy el producto. Si un burgués hace esta experiencia, no puede, si no emprende la huída hacia todas las diversiones de las cuales dispone, hacer otra cosa que odiarse a sí mismo. Sin duda no es por casualidad que sea el evangelio de Lucas, el evangelio de los pobres, el que habla de odio a la familia y a la propia vida, como primera condición para llegar a ser discípulo de Jesús (14, 25). No hay entonces más que dos soluciones: matarse o convertirse (lo que es otra forma de muerte por ruptura y por un nuevo nacimiento a una práctica de luchas para el presente y el porvenir del hombre). Después, en otras partes, he recibido el mismo choque, el mismo golpe inesperado de este odio de fondo que provoca una protesta jamás olvidada de las masas populares: en Douala-New Bell, en los tugurios de Massy (¡Essonne-Francia!), en los suburbios de Vientiane donde se desembarazaban de los recién nacidos en el montón de basura, en la infernal inmensidad de Netzahualcoyotl en México, donde millón y medio de seres humanos se pudren sin ninguna esperanza razonable de cambio. Cuando después de pasada una jornada en esta grisalla de polvo sucio, uno de mis amigos jesuitas, animador, contra toda esperanza, de una cooperativa de producción, me preguntó: ¿qué dice usted de eso?, yo exploté: ¡no hay más que dos soluciones, la bomba atómica o la resurrección de los muertos! Después, en Cuba, en Hanoi, vi que la revolución también viene de esto: del infinito de la miseria.

Es en esta convicción y la práctica en la cual se expresa, que está el origen de este libro. Tranquilícense: no tengo de ningún modo la intención de hacer aquí la narración de mi práctica. Pero sé que es

acerca de ella que puedo ser juzgado —¡por cualquiera, a condición de que se someta al mismo criterio!— y que ella es lugar de resurrección del amor.

Se habrá comprendido que este texto, si quiere ser metodológico, y pretende serlo de un extremo al otro, tenga alguna dificultad para mantener esta opción: no puede ser impasible, una pasión lo habita y lo anima. Por otra parte, un escrito teológico sin pasión, ¿reflejaría aún la práctica, la muerte y la vida de Jesús de Nazaret? Es por esta razón, por la que me cuidaré de caer en lo pasional: un esfuerzo de lucidez está debajo de cada una de las etapas del proceso.

Tal empresa comporta riesgos de simplificaciones. Y la necesidad de hablar breve no hace más que acentuar la probabilidad. Daré pues, tres precisiones importantes:

1. Cuando se trata, en este texto, de "teología dominante", se intenta reunir en un solo concepto la diversidad, por otra parte menos profunda que aparente, de estructuras institucionales y mentales que caracterizan al cristianismo tradicional mayoritario. A pesar de las numerosas contradicciones que se pueden descubrir aquí, y de las cuales volveré a tratar, esto no es arbitrario, puesto que se ofrece él mismo a este género de análisis unificadores: es así que —¡ejemplo significativo entre muchos otros!— el documento "Iglesia y poderes" (Federación protestante, 1971) tuvo por efecto inesperado el agrupar contra él, en un frente unido de rechazo categórico, a un conjunto heteróclito de teólogos y de laicos de todas las denominaciones que, anteriormente, se creían sinceramente opuestas unas a otras sobre lo esencial: sus confesiones de fe. Ahora bien, éstas aparecían radicalmente devaluadas, como superestructuras de una común opción de clase, ¡la única realidad que no estaban de ningún modo dispuestos a poner en duda![1]

2. El término de revolución merece también alguna aclaración, ¡aunque no lo quieran entender aquellos que no comprenden más que demasiado bien lo que pretende! Es necesario decir que no existe la Revolución, que no puede haber más que *revoluciones*, concretamente situadas en el espacio y en el tiempo, y que corresponden a la voluntad popular de terminar con los regímenes inicuos de violencia institucional. Sin embargo, toda revolución auténtica pretende alcanzar tres objetivos, correspondientes a los tres niveles de explotación, de opresión y de alienación de la dominación capitalista:

—La apropiación colectiva de los medios de producción y de distribución, como condición primera de la renovación de la *economía* y del establecimiento de una elemental justicia.

—El establecimiento y la renovación constante de formas de poder popular, es decir de una estructura *política* de la sociedad, desechando a la vez el poder —aunque sea el del "partido de los trabajadores"— *sobre* el pueblo y el poder *para* el pueblo en beneficio del establecimiento de una organización que permita el ejercicio del poder *por* el pueblo. El término "autogestión" es un símbolo de lo que estamos tratando: es el garante de la *libertad* colectiva y personal sin la cual toda revolución se esclerotiza y se pudre.

—La liberación de la creatividad: "la imaginación al poder"; la invención de estilos de vida, de formas de juego, de fiesta, de interpretación del sentido de la vida; la transformación de las relaciones entre las culturas y los individuos, la búsqueda de la felicidad personal en el interior de la igualdad de oportunidades ofrecidas a todos... todo esto caracterizando la expansión *ideológica* correspondiente al cambio de las estructuras económicas y políticas.

Como bien lo han entendido cubanos, vietnamitas y mozambiqueños, una verdadera revolución apunta al nacimiento —colectivo y personal— del *hombre nuevo*. Es decir que es una apuesta, un riesgo, un proceso jamás acabado y que al quererlo fijar, se lo extrangula... (cf. anexo IV, pág. 181).

3. La perspectiva de este texto es *europea occidental*. Es aquí donde yo tengo mis raíces más antiguas, si no las más profundas; es aquí, consecuentemente, en donde estoy obligado a participar en la lucha por el porvenir. Si yo viviera en un país "socialista", mis enfrentamientos serían distintos, aunque evitaría el exportarlos a cualquier otro lugar. Es cuestión de actuar allí donde uno está. ¡Ya se ha hecho bastante exotismo teológico, con Gutiérrez y Cone de intermediarios! Si se ha tomado una opción contextual, que sea concreta: no son los riesgos, los sufrimientos y los avances de los demás los que pueden reemplazar las respuestas a nuestras preguntas.

El capitalismo europeo en crisis no ofrece más que callejones sin salida a los pueblos de Europa y del resto del mundo. No hay una salida en el interior del sistema. La única esperanza real es la de una revolución, es decir de una *ruptura* con un sistema cuya evolución iría fatalmente en el sentido de una mayor injusticia, apoyada por una mayor violencia estructural. No se trata aquí de copiar a nadie, ni de sacralizar ningún "modelo", sea el que sea; lo que cuenta es el fin a alcanzar y lo que, en otros sitios sucede por la vía electoral, por la acción no violenta, por la guerrilla, por la lucha armada u otras formas de acción abierta o clandestina, debe encontrar aquí sus propios medios...

No es el objeto de este texto el discutirlo, sino más bien el reflexionar acerca de las consecuencias "espirituales" de la militancia revolucionaria. Cómo realizarla no es algo evidente. En cambio, allí donde se afirma, pone en duda todos los "valores". ¿Qué significa para la teología dominante —¡ideología de la dominación!— la contestación, por parte de los dominados, del "desorden establecido" (E. Mournier)? Este es el objeto de esta reflexión.

"Elementos de teología inductiva": esta expresión ambigua no es muy satisfactoria. Presenta sin embargo la ventaja de oponerse con claridad a la vía "deductiva" que es la de la teología tradicional. En lugar de tomar su punto de partida metodológico del "dato revelado", se parte de una vivencia. ¿Quién sabe, además si, quienquiera que sea —y sea lo que sea lo que tenga— puede partir de algo distinto? ¡Es lo que quiere decir el adagio popular, hablando en términos crudos acerca de aquello sobre lo que están sentados lo mismo el más grande de los filósofos que el más humilde de los trabajadores...! Tomando en serio el proceso de reflexión, *en segundo término con relación al compromiso*, de la lectura evangélica de una militancia, he renunciado, pues, a dar demasiadas definiciones previas. Estas se precisarán a medida que se irá avanzando.

Entre los elementos que han contribuido a la maduración de lo que aquí se expresa, la búsqueda interdisciplinaria del I.N.O.D.E.P.,[2] como también la del Instituto protestante de teología han desempeñado un papel decisivo. Diversos textos y, en particular, las memorias del I.N.O.D.E.P. dando cuenta de las sesiones, dirigidas en común con Pablo Richard, sobre "religión-liberación", son los complementos indispensables de este texto.

Notas:

1. *Le Monde*, 9 de febrero de 1972: los firmantes, que denuncian "Iglesia y poderes" como "parcial y discutible" pertenecen a las corrientes ortodoxas y liberales, mejor: "integristas" y "modernistas", con variantes pietistas y masonas de los círculos dirigentes del luteranismo y del calvinismo. Posteriormente se verá el concepto de "herejía" aplicado a este texto y a otros de la misma orientación...
2. "Instituto ecuménico al servicio del desarrollo de los pueblos", fundado en 1970 en la línea de Pablo Freire, quien ha sido su primer presidente. Es una encrucijada de puestas en común de experiencias y de articulación de las acciones de grupos militares en los cinco continentes. Centro intercultural de París: 34, avenida Reille, 75014 París. Francia.

ADVERTENCIA PARA LA EDICION EN LENGUA ESPAÑOLA

El lector observará que las realidades cubana y vietnamita han jugado un papel decisivo en la toma de conciencia que se encuentra a la base de este ensayo. Ahora bien, las traducciones española, alemana e italiana del libro aparecen en el momento en que el Vietnam acaba de sufrir el terrible golpe de la invasión china, en un momento ya dramático debido a las catástrofes naturales (inundaciones y sequías que han afectado gravemente las cosechas de arroz) y al cese de las ayudas económicas (norteamericana al sur y china al norte). Este pueblo heroico está viviendo la trágica experiencia de que es más difícil ganar la paz que la guerra: la miseria ampliamente conjurada durante treinta años de combates contra los sucesivos invasores ha provocado una vuelta a un estado de emergencia con todas las consecuencias físicas y morales que de ahí se derivan...

Como si esto no fuera suficiente —y como para preparar la agresión china— se ha lanzado una insistente campaña de propaganda tendiente a desacreditar al Vietnam, como a un régimen de terror político y de represión por medio de la instalación de un verdadero "Archipiélago Gulag" en el Asia del Sudeste. ¡Qué ocasión para la prensa burguesa y su anticomunismo fanático! Se ha visto a periodistas y políticos "serios" cambiar de repente y añadirse al coro de las denuncias más formales... He examinado de cerca afirmaciones generales y precisiones estadísticas y he recogido, además de los testimonios de amigos vietnamitas, especialmente de sus valientes comunidades cristianas, los de visitantes recientes y bien informados: todos declaran que, aparte los endurecimientos debidos a las dificultades objetivas, a sus consecuencias y a las amenazas actuales de guerra, por desgracia bien reales, no existe ninguna razón para hacer recaer sobre el Vietnam el peso de acusaciones y de sospechas tan "gratuitas" como claramente interesadas: como siempre, basta saber el origen de esta campaña para ver su intención y sus efectos políticos, tanto a nivel internacional como en el de las luchas populares en los diferentes países del mundo.

Yo declaro, pues, que conservo mi amistad, confianza y admiración hacia el pueblo vitnamita y que, sin idealizar de ningún modo su régimen y sus métodos políticos, me rehúso a ver allí un fracaso del socialismo, como lo desean, alegrándose de ello, todos los que se inquietan e intentan impedir los avances de las fuerzas revolucionarias en el mundo entero.

San José, Costa Rica, marzo 1979

ADVERTENCIA

1. *Cada uno de los capítulos que siguen forma un todo* y se pueden leer, si se quiere, en un orden distinto del que se ofrece aquí al lector. Este posiblemente estará tentado de buscar cuál es el punto de partida real de una gestión que va de la práctica hacia su interpretación; de la experiencia hacia la clarificación de ciertos elementos teóricos, de lo vivido hacia una tentativa de lectura significante. La pretensión aquí afirmada es que de hecho toda teología sigue esta vía. Por eso la diferencia esencial reside en la militancia y en las opciones que ella implica. Tal vez se querrá encontrar en el capítulo sexto la verdadera llave de toda la reflexión aquí iniciada... Y, después de todo, ¿por qué no?, aunque sea de mucho más lejos que vienen las decisiones que han orientado de una manera nueva toda una existencia teológica. De donde resulta que la arquitectura de este texto, que parte de la crisis intelectual y espiritual actual, es ella misma reflejo de un malestar profundo existente en el interior de las diferentes corrientes del "cristianismo roto"...

2. Sea lo que sea, en la medida en que este ensayo pudiera *servir de documento de trabajo a grupos de militantes*, ellos pueden descubrir en él, por su itinerario, cierto número de "puntos de paso obligado": toma de conciencia de los roles y funciones de la teología dominante, redescubrimiento y relectura de los escritos bíblicos, dimensiones necesarias de la hermenéutica, reformulación de una identidad en referencia a Jesús de Nazaret, lectura política de lo cotidiano y de lo íntimo, práctica institucional crítica... Si no se quieren afrontar las dificultades temibles que establece cada uno de estos puntos, es posible que se vuelva la espalda al evangelio. En todo caso no es esquivando estas cuestiones, sino atravesándolas, o mejor: dejándose atravesar por ellas, que se vuelve a encontrar el gusto.

3. No hay que asombrarse del número y de la importancia de las citas: no se trata tanto de señalar filiaciones evidentes como de afirmar solidaridades esenciales; mejor aún: de hacer oír aquí a aquéllos a los que se ha escuchado ampliamente antes de comenzar a hablar.

1

FLORES EN LAS RUINAS

¿Atolladeros e insignificancias?

Un campo en ruinas, tal es la imagen ofrecida por la teología en este final del siglo XX.

No se trata de regocijarse; mucho menos de afligirse, más bien de intentar comprender. Y antes que nada de precisar: hoy en día se asiste a una gran producción literaria en los dominios bíblico, histórico y sociológico: los textos que dieron origen al cristianismo, sus realizaciones históricas y sus características actuales, los trazos que ha dejado y las influencias que ejerce aún en las mentalidades colectivas e individuales, todo esto es analizado, escudriñado, medido con notables métodos científicos, cada vez más afinados, cada vez menos arbitrarios. Equipos de investigadores están trabajando, despojados de toda preocupación apologética, esforzándose con un rigor ejemplar por alcanzar una objetividad imposible e indispensable. Cualquiera que quiera informarse hoy acerca de los orígenes, el pasado y la realidad actual del cristianismo dispone de instrumentos y de documentos, de balances y de estadísticas infinitamente superiores a las que se podían utilizar hace veinticinco años. Pero todo esto no es más que la antesala de la teología: no es dominando todos estos procesos de investigación que ya se ha franqueado el umbral...

Tampoco dejándose llevar por la inspiración del panfletista: en oposición a los laboratorios y seminarios de los sabios, nuestro tiempo es fecundo en libelos partidistas; todos los golpes están permitidos y los adoquines religiosos vuelan en todos los sentidos en inciertas y confusas trifulgas. Se lanzan a la cabeza los nombres de Dios que, a menudo, no son más que las imágenes de las autodivinizaciones de los combatientes; se enfrentan, chocan violentamente, se agarran, abrazándose para estrangularse mejor, y muy a menudo, como lo decía un crítico después del combate televisado de dos dominicos antagonistas, el único perdedor, es el verdadero dios... si es que

existe. Ciertamente, la teología es necesariamente polémica, pero no debería ser ciega; no debería hacer las veces de un arreglo de cuentas o servir de coartada a otras confrontaciones. Y luego, el panfletista, por simpático y auténtico que sea, carece la mayor parte de las veces de la seriedad científica que es indispensable al teólogo, lo mismo que el sabio se desinteresa en general del impacto en la actualidad de la búsqueda gratuita que persigue.

La teología debería poder definirse como esfuerzo metodológico y voluntad profética: doble negación de la anarquía carismática del panfletista y de la ausencia histórica del sabio; arraigamiento a la vez en el tejido cristiano y en la trama de la actualidad; puesta al día de las raíces y condicionamientos de la existencia evangélica y búsqueda jamás acababa de su sentido presente; deseo de una doble credibilidad por la continuidad creativa de una tradición y por un tipo de presencia y una calidad de ser significativos. Si los frutos son decisivos y manifiestan la calidad de la mata, no habría de hacerse cuestión de quererlos ver madurar en otra parte que en ella. A su manera, un autor anónimo decía ya esto a finales del siglo primero: "Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre" (Hebreos 13, 8).

Retroceso ante una tarea imposible o ante los riesgos que ella comporta —hoy día hay en el mundo aproximadamente tantos mártires cristianos como los que hubo durante toda la historia de la Iglesia primitiva—, la teología así definida ha llegado a ser un producto raro en el mundo contemporáneo, sobre todo si se buscan las manifestaciones sistemáticas: el gran esfuerzo de síntesis que, desde Agustín de Hipona a Karl Barth, la ha caracterizado, es en adelante imposible; en todo caso, tiene hoy la misma imagen del cristianismo contemporáneo: despedazado. Y apenas se encuentran en países de gran tradición teológica, como los de Európa Occidental, dos o tres nombres de teólogos de renombre que sean aún creadores de sistemas, es decir inventores de síntesis originales y actuales al servicio de las comunidades católicas, ortodoxas o protestantes. La inmensa mayoría se contenta con repetir y recitar esforzándose en quitar el polvo, o encerrándose en cuestiones periféricas: la lingüística, cuya importancia es sin embargo central, sirve frecuentemente para eliminar el riesgo de lo que podría ser una palabra nueva para un tiempo distinto y el debate —central en Alemania— acerca del estatuto científico de la teología sirve de máscara a la esterilidad desoladora de un país que, sin embargo, ha servido durante mucho tiempo de modelo en este dominio.

Ciertamente, hay excepciones, a la vez felices y menores; menores puesto que después del tiempo de los gigantes, se está hoy en día en el de los medianos; felices, puesto que la teología viva nace hoy día en

otra parte y de otro modo que en el pasado, mucho más en la base de experiencias comunitarias que en el silencio y el aislamiento de los gabinetes académicos y bajo formas mucho más livianas que la de los gruesos tratados profesorales.

Ya Walter Benjamin escribía:

> En la hora actual, la construcción de la vida resalta más en los hechos que en las convicciones. En hechos que nunca y en ninguna parte se han convertido en la base de convicciones. En estas condiciones una verdadera actividad literaria no puede pretender desarrollarse en los marcos literarios. Porque es la clásica expresión de la esterilidad en este dominio. La actividad literaria significativa no puede realizarse más que en una estricta alternación del obrar y el escribir; debe crear formas —manifiestos, folletos, artículos de revista, carteles— que correspondan mejor a su influencia en los medios de acción que el acto universal del libro. Solo este lenguaje rápido corresponde a las necesidades de la acción en el momento presente.[1]

Esto es característico de un nuevo estilo teológico y es por lo que, en medio de las ruinas de las producciones universitarias, se ven aparecer aquí y allá, fuera de los espacios consagrados y de los países desarrollados, pequeñas flores de formas y perfumes desconocidos y fascinantes: se han hecho los injertos, las semillas han sido lanzadas al viento en numerosas manifestaciones obreras, campesinas o estudiantiles, en muchas de las acciones de liberación en Vietnam, en Mozambique o en otros lugares, cuya significación y fecundidad teológicas son manifiestas; volveremos a hablar de ello.

Los lugares de la teología dominante

Por el momento nos detendremos en el rápido análisis de la historia de la teología, tal como la presenta J.A.T. Robinson, obispo anglicano en *¿La Nueva Reforma?*, citando a un teólogo católico que, poco después, debía "echarse a perder", es decir, evidentemente, casarse y, de golpe, ser puesto en la obligación de ir a vivir a otra parte su existencia teológica:

> Como punto de partida quisiera referirme a un católico. En un artículo, que no hace mucho publicó *The Downside Review*[2], Charles Davis[3] escribía sagazmente acerca de lo que él llamaba "la ecología de la teología", entendiendo por tal la influencia que sobre la teología han ejercido las distintas circunstancias que la han rodeado durante los diversos períodos y

situaciones de la vida de la Iglesia. Así, el autor señalaba cuatro "culturas" teológicas distintas en la historia de la cristiandad.

1. "La teología en la época patrística —dice Davis— fue primordialmente una teología *episcopal*. Los teólogos más destacados, como Atanasio, Basilio y Agustín, eran obispos; pero incluso allí donde los escritos teológicos no son obra de los obispos, se hallan profundamente influidos por las preocupaciones de orden pastoral de la Iglesia". Para Davis, este tipo de teología, como todos los demás, es una necesidad permanente en la vida de la Iglesia. "Existe una determinada contribución a la teología que solo pueden llevarla a cabo los obispos-teólogos. Si los obispos estuviesen más íntimamente implicados de lo que ahora lo están en la actividad teológica, el hecho de que ningún obispo, independientemente de sus particulares orientaciones teológicas, se ocupara de algunas de las cuestiones más discutidas por los teólogos, tendría un efecto purificador sobre la teología".

Pero la característica distintiva de este tipo de teología, como la de todos los demás, no es primariamente *quien* la haga o el lugar *donde* se ejerza, sino su impulso y su poder motivador. En este primer ejemplo, la teología es una función de *episcope* o de vigilancia, es decir, de nutrir, guiar y gobernar el rebaño. Es el tipo de teología de la que todo obispo, al ser consagrado, se compromete a ser el guardián y la garantía. Pero esto, sin duda alguna, no es una prerrogativa exclusiva de los obispos. En realidad, la mayoría de los grandes nombres que forman la teología de la Iglesia pertenecen a tal categoría —no solo Atanasio y Agustín, sino también Lutero y Calvino, Hooker y Wesley, Forsyth y Barth. En la Iglesia de Inglaterra ha sido tradicionalmente continuada no solo, ni siquiera principalmente, en los palacios episcopales, sino también en los claustros de las catedrales y en las rectorías rurales; y el último ejemplo de esta teología de la preocupación y de la vigilancia episcopales es la obra de un laico, el informe de Leslie Paul sobre *La evolución y remuneración del clero*. Hoy día, en todas nuestras tradiciones, la manifestación más característica de este tipo de teología se encuentra en la comisión oficial nombrada por una confesión determinada o por un Consejo de las Iglesias.

2. El segundo medio ambiente en que se desarrolló la teología cristiana fue el *monástico*, que, en la cristiandad oriental, ha sido siempre el medio más creador. La teología es aquí una función de la contemplación, y su poder motivador lo constituyen las necesidades de la vida ascética y mística, aun-

que, como observa Charles Davis, también posee un fuerte elemento literario. Dentro de la Iglesia cristiana, tal teología corresponde al movimiento que floreció en la literatura sapiencial y en la tradición de los escribas del judaísmo.

3. La tercera forma característica de la teología cristiana fue la *escolástica,* cuyo color distintivo le fue dado por su encuadramiento universitario. En ella la tendencia dominante fue la asimilación y la transmisión del saber por sí mismo. Este tipo de teología constituyó una de las grandes glorias de la cristiandad occidental. Fue la fuente de la pura erudición, sin la cual la corriente de la teología pronto se habría enturbiado y encharcado. Pese a las asociaciones peyorativas que entraña la palabra "académico", es indudable que ninguna Iglesia viva puede descuidar esta disciplina o permitir que decaiga.

4. Finalmente, en su breve esbozo de la ecología teológica, Charles Davis observa que, a partir de la Reforma, el predominio corresponde a lo que él llama la *"teología del seminario"*. Efectivamente, en su propia comunidad católica, la teología postridentina ha sido encerrada casi por completo en los seminarios, sobre todo en un país como Inglaterra. Su poder motivador ha sido la formación de un clero profesional y, según todas nuestras tradiciones de estos últimos cien años, el seminario ha ido convirtiéndose cada vez más en el semillero (y a menudo también en el invernadero) de nuestra cultura teológica. Nadie se atrevería a negar la inmensa contribución que para la vida de la Iglesia ha significado esta tradición de enseñanza y estudio. Ya no se trata ahora de la teología del obispo, del monje o del profesor, sino de la teología del consejero pastoral,[4] sin cuya competencia, desarrollada a lo largo de estas últimas décadas, la Iglesia se hallaría ahora en una situación lamentable. Sin embargo, "la teología confinada en el seminario", como Charles Davis titula su artículo, presenta algunos rasgos inquietantes, sobre todo cuando prosigue su obra en un total aislamiento.

Pero lo que ahora me interesa no es examinar estas teologías, como hace Davis, sino plantear la pregunta de si, en el siglo XX, no se nos desfía a formular un quinto tipo de teología. No se trata ciertamente de que esta nueva teología constituya una alternativa a las otras cuatro, puesto que tampoco éstas se excluyen entre sí. No obstante, si dejamos de desarrollarla y nos contentamos con las teologías formadas por las fuerzas creadoras surgidas en otras situaciones, nos arriesgamos a fracasar lamentablemente en la realización de la tarea que nos aguarda.

A falta de un término mejor, llamaré a este quinto tipo una teología *laica*. Con semejante denominación no apunto, desde luego, a una teología *amateur* en contraposición a una teología profesional, ni tampoco a una teología para laicos en el sentido limitado de aquellos que no son clérigos, aunque podemos esperar que su carácter distintivo sea el hecho de estar moldeada por laicos, del mismo modo que los representantes típicos de la teología episcopal fueron aquellos que habían recibido el cargo de *episcope* en la Iglesia de Dios. En su esencia, es una teología impulsada por la necesidad de que el *laos*, o totalidad del pueblo de Dios, sea la Iglesia en el mundo. Así como en el pasado los concilios de la Iglesia, los monasterios, las universidades y los seminarios fueron los medios de difusión del nuevo pensamiento teológico en la Iglesia, así espero que, mañana, su fuente creadora será la implicación del *laos* en la vida del mundo.

Los órganos que más específicamente contribuirán a la realización de este pensamiento teológico, todavía no existen. Pero sus formas embrionarias son sin duda visibles en los institutos laicos, en las academias evangélicas, en los centros ecuménicos y, de un modo más modesto pero no menos importante, en los lugares donde se detecta la presencia y el diálogo cristianos en un mundo predominantemente post-religioso...

Esto... significa nada menos que una revolución institucional en el seno de la Iglesia, puesto que equivale a tomarse absolutamente en serio el servicio de los laicos en el mundo, no como un hermoso añadido que complementaría el ministerio profesional, sino como *el* ministerio de la Iglesia.[5]

Se puede útilmente partir de esta importantísima presentación de la historia de la teología, que tiene la ventaja de no ser ni caricaturesca ni agresivamente negativa:

Los cuatro primeros lugares de producción teológica corresponden a otras tantas necesidades legítimas del pasado de la Iglesia y que no se trata en ningún modo de denigrar o condenar. Tienen en común un cierto número de caracteres:

a) Son los lugares del *poder* y del *saber*, puesto que la teología que han producido es el principal instrumento ideológico al servicio del gobierno de la Iglesia. Esto es verdadero, e incluso de la teología enraizada en la vida monástica y que se ha desarrollado como reacción contra la insipidez de la doctrina profesada y de la ética encarnada por el clero secular, con el fin de reconducir al conjunto de la Igle-

sia a la pureza original de una total fidelidad al evangelio. El conocimiento elaborado y enseñado siguiendo estos cuatro canales tiene por objeto la reproducción de la sociedad eclesiástica de la que ha nacido: los teólogos de profesión, que poseen la ciencia y el discurso religioso dominante, son llamados a dirigir el rebaño cristiano y a defenderlo —¡con qué energía y a menudo con qué medios, desde los dominicos inquisidores hasta el Calvino del proceso Servet!— contra la herejía y todas las formas de desviacionismo. Esto es tan cierto que, a pesar de las grandes afirmaciones de la Reforma acerca del sacerdocio común de los bautizados, el padre de la teología protestante contemporánea, Federico Daniel Schleiermacher, puede escribir a principios del siglo XIX que la finalidad de la formación teológica es la de dar a luz a verdaderos "virtuosos de la religión", que serán también "los príncipes de la Iglesia" de los tiempos modernos. Poco tiempo después, el teórico francófono de la teología pastoral protestante, Alejandro Vinet, presenta al pastor como el cristiano por excelencia, el modelo de la comunidad, el jefe heróico y brillante que conduce al combate al ejército de Cristo...[6]

b) Esta alianza del saber teológico y del poder eclesiástico forma, pues, de hecho a un grupo de cristianos de élite, sin duda ordenado al servicio de toda la Iglesia, pero separado de ella, superior al pueblo sencillo de los cristianos ordinarios. Por lo mismo, éstos son dependientes y empequeñecidos, obligados a pasar por la mediación de aquellos cuya ciencia va a ser como sacralizada por la ordenación (incluso allí donde se pretende lo contrario, los bautizados están subordinados a los teólogos), sacerdotes o pastores, y sometidos a su autoridad disciplinaria, doctrinal y ritual: en el protestantismo más anticatólico, es el pastor el que continúa siendo el presidente del consejo de los ancianos, el orador encargado de explicar y de aplicar la Escritura, el presidente de la asamblea eucarística, el que conoce las lenguas bíblicas, el que domina la exégesis hecha en nombre de la Biblia, en nombre de Dios, para decir la doctrina justa, el comportamiento correcto... Y el sentimiento de inferioridad de los "laicos" está tan bien anclado que, si por casualidad uno de ellos accede a un puesto directivo en la Iglesia, se apresura a apegarse a un teólogo de profesión que se convierte en su consultor permanente, su referencia obligada, su verdadero maestro de conciencia.

c) La importancia de esta estructura del poder clerical no ha escapado a los representantes del poder político que han hecho todo lo posible para conferirla y domesticarla: el papel de los emperadores en los concilios ecuménicos en la época de la teología episcopal, la protección que reyes y príncipes concedieron a los monasterios encargados de la enseñanza y, por tanto, de la domesticación de los pueblos, la utilización de las universidades medievales por el feuda-

lismo y de los seminarios por la burguesía son demasiado evidentes para tener necesidad de ser ampliamente descritos. Las numerosas excepciones representadas por tantos santos obispos, monjes, teólogos y pastores mártires no pesan demasiado frente a la interminable letanía de los teóricos del cesaropapismo, de los monjes cruzados y colonizadores, de los misioneros de la civilización blanca dominadora de los pueblos "primitivos", de los agentes religiosos de la C.I.A. que trabajan hoy a través del mundo bajo las más diversas etiquetas confesionales...[7]

Teo-ideología

La teología dominante, sea cual sea su color, se ha impuesto porque es, de hecho, la teología de la dominación, la que es producida por las estructuras de poder religioso al servicio de las clases dominantes de las sociedades desarrolladas, es decir organizadas en vista de la maximización de su poder y de su riqueza, por medio de la explotación económica y del condicionamiento ideológico de las masas dominadas en el interior de las naciones ricas o en los países del Tercer Mundo, del "2/3 Mundo" como lo llama con frecuencia un teólogo indio contemporáneo.

Se vuelve a tomar aquí, sin desarrollarlo, el análisis marxista de *La ideología alemana:*

> Los pensamientos de la clase dominante son también, en todas las épocas, los pensamientos dominantes, dicho de otro modo, la clase que es el poder *material* dominante de la sociedad es también el poder dominante *espiritual*... Los pensamientos dominantes no son sino la expresión ideal de las relaciones... que hacen de una clase la clase dominante; en otras palabras, son las ideas de su dominación.[8]

La teología tradicional, cualesquiera que sean los matices e incluso las contradicciones internas, es la parte o el aspecto religioso de las ideas dominantes.

Es en la misma medida en que los imperios feudales, colonialistas y multinacionales se han hundido o son fuertemente impugnados por las luchas de liberación de los pueblos oprimidos, es, pues, porque los últimos años de este siglo ven la radicalización de la lucha de clases anticapitalista y antimperialista, que se asiste a la ruina de las teologías dominantes y a la emergencia de otras lecturas del evangelio, populares y revolucionarias. La famosa "crisis de identidad cristiana", de la que se habla tan abundante y dolorosamente, podría estar unida al cuestionamiento de los poderes nacionales e interna-

cionales por las masas humanas que toman conciencia, a un paso acelerado, de su verdadera identidad y la expresan en el rechazo de las explotaciones, dominaciones y alienaciones que han sufrido de parte de los poderes económicos, políticos y religiosos de las "naciones cristianas".

Si fuera necesario ilustrar lo que se acaba de decir, bastaría el siguiente fragmento del *Chilam Balam de Chumayel*, texto indio mexicano que data del siglo XVII:

> ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! ¡Ay del Itzá, Brujo-del-agua, que vuestros dioses no valdrán ya más!
>
> Este Dios Verdadero que viene del cielo solo de pecados hablará, solo de pecados será su enseñanza. Inhumanos serán sus soldados, crueles sus mastines bravos.
>
> Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el "Cristianismo". Porque los "muy cristianos" llegaron aquí con el verdadero Dios; pero ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la "limosna", la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud de las de deudas pagadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento.
>
> Fue el principio de la obra de los españoles y de los "padres", el principio de usarse los caciques, los maestros de escuela y los fiscales.
>
> ¡Que porque eran niños pequeños los muchachos de los pueblos, y mientras, se les martirizaba! ¡Infelices los pobrecitos! Los pobrecitos no protestaban contra el que a su sabor los esclavizaba, el Anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, gato montés de los pueblos, chupador del pobre indio. Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo.
>
> ¡Verdaderamente es la voluntad de Dios que regresen *Ah-Kantenal e Ix-Pucoyal*,[9] para raerlos de las superficie de la tierra.[10]

Aquí no se trata más que de un ejemplo, entre millones, de la contrateología no cristiana. Y es evidente que no se puede argüir del

hecho de las dominaciones religiosas ejercidas por los sacerdotes y jefes de las poblaciones "primitivas" para justificar el mantenimiento o la restauración de orden "cristiano". A nivel mundial —y cuales quiera que sean los "beneficios" y los "correctivos" que la acción paternalista de la Iglesia ha aportado, en general, como contrapartida de los excesos de los economistas, políticos y militares—, el papel de las estructuras de producción de la teología dominante es ampliamente negativo; es en una actitud de ruptura contra ellas que los pueblos y sus líderes han tomado o retomado conciencia de ellos mismos y se han lanzado a la lucha; es en actitud de ruptura contra ellas que nacen las formulaciones contrateológicas cristianas, en la línea de las cuales nos inscribimos aquí.

No es preciso pensar que se trata solamente de lejanos fenómenos; de una América Latina o de una Africa del Sur considerados como ejemplos: los conflictos de Irlanda o de la Suiza jurásica, en donde el protestantismo juega el papel de ideología dominante, o el del Líbano, en donde es el catolicismo el que está al servicio de la represión, son ejemplos de la temible proximidad de estos análisis. Contrariamente a lo que afirma en estos casos un marxismo primario, importa subrayar que, en estos tres casos, la dimensión religiosa interviene para radicalizar y hacer casi insolucionable el conflicto de clases. Si éste es la base de los enfrentamientos históricos, el hecho de que la frontera clasista se confunda con la ruptura religiosa, añade a los enfrentamientos una especie de veneno metafísico, mientras que la toma de conciencia de los oprimidos se produce en un cuadro religioso opuesto al de los opresores. Uno no se puede extrañar de que, en estas condiciones, también el ecumenismo, tradicionalmente "apolítico" vuele en pedazos...

Pero esta nueva toma de posesión por parte de los marginados es también un fenómeno muy cercano, de una importancia y de una urgencia manifiestas. Como lo escribe Michel Clévenot:

> Nosotros mismos hoy día tenemos conciencia de formar parte de estos grupos minoritarios, marginados. Las luchas que llevamos a cabo contra la ideología religiosa y sus aparatos (re)productores... suponen: a) que aprendamos a conocer las condiciones de (re)producción de la ideología, sobre todo la religiosa, lo cual exige un estudio histórico (diacrónico) lo mismo que sistemático (sincrónico); b) que tomemos contacto con las corrientes más o menos subterráneas que, a través de dos milenios, nos han traído ciertos dinamismos de los cuales son testigos los textos bíblicos y que nos mueven todavía actualmente.
>
> En suma, se trata de apropiarnos de los medios para forjar

de nuevo una *memoria militante*. Tenemos demasiada tendencia a dejar la historia en manos de los especialistas (lo mismo que la Biblia), con el pretexto de que es el presente y sus urgencias lo que nos interesa...[11]

¿"Pueblo de Dios"?

Si volvemos a la quinta fuente de producción teológica considerada por Charles Davis, citada por J.A.T. Robinson, una crítica atenta denunciará necesariamente la ambigüedad de la noción de "pueblo de Dios", aplicada a la Iglesia y que define el carácter "laico" de la teología de la Nueva Reforma. Sin duda, en la historia reciente del catolicismo y, en particular, en los textos del Concilio Vaticano II (sobre todo la Constitución "Lumen gentium"), esta expresión ha jugado un papel progresista de revalorización del sacerdocio bautismal con relación al sacerdocio ministerial y, consecuentemente, de contestación del monopolio clerical. Pero, al mismo tiempo, se dejaba subsistir el carácter particularista de la Iglesia con relación al conjunto de la humanidad, su aspecto de comunidad de calidad superior y de responsabilidad especial con relación a los no-cristianos: quizás se ha atenuado, de este modo, la detestable distinción entre "clérigos" y "laicos", pero no se ha reducido la distancia entre los cristianos y los otros hombres. Mientras que lo importante es subrayar la necesaria unidad, la solidaridad colectiva de personas pertenecientes a familias espirituales o ideológicas diferentes, para el común porvenir de todos. Esta discriminación entre aquellos que son "de Dios" y aquellos a los que no se otorga explícitamente esta calificación es, por otra parte notablemente sospechosa; ¿no lleva consigo todos los gérmenes de nuevos racismos religiosos, con todas las manifestaciones políticas que implican necesariamente? Y este "particularismo ampliado" ¿no está en contradicción con las amplias visiones universalistas de los mejores autores bíblicos? Como se ha escrito, "la Iglesia del Vaticano II quiere ser servidora, pero no acepta el ser pobre".[12]

Nos contentaremos aquí con algunas observaciones:

1. En el texto clave de Exodo 19, 5, la existencia separada de un pueblo de Dios en el Antiguo Testamento tiene como razón de ser —¡como la parte por el todo!— *la manifestación de la pertenencia a Dios de toda la tierra*, con relación a la cual el pueblo judío será testigo —no conquistador, ni colonizador, sino revelador de una dimensión espiritual común a todos los hombres.

2. Cada vez que en el Nuevo Testamento la Iglesia es designada como "pueblo de Dios", es por analogía con el pueblo judío y,

por lo tanto, solamente la apertura en todas las direcciones, y no el ghetto, es lo que la constituye fundamentalmente.

3. Otros textos del Nuevo Testamento subrayan también esta dimensión, sobre todo el de Hechos 18, 10 que habla del "pueblo numeroso" que Dios posee en Corinto, es decir el conjunto de la población, en medio de la cual la pequeña comunidad cristiana no representa sino una ínfima minoría. Los textos del Apocalipsis (5, 9; 7, 9; 10,11; 14, 16) marcan una visión "recapituladora" de todos los pueblos al fin reunidos en una nueva unidad, más allá de todos los conflictos de la historia; y de hecho, el cumplimiento de esto aparece, en el capítulo 21, 3, como la reunión alrededor del Dios vivo de todos los pueblos en la ciudad nueva: "Esta es la morada de Dios con los hombres; él habitará con ellos y ellos serán su pueblo; Dios en persona estará con ellos y será su Dios.

4. Se puede, sin dudar, afirmar que el Nuevo Testamento no conoce un pueblo de Dios separado de los otros, sino una comunidad fundamentalmente relacional y ordenada al conjunto de la humanidad, signo de la esperanza que el evangelio hace brillar sobre todos los pueblos. Es la "nueva creación" (2 Cor 5, 17; Gal 6, 15); es el hombre nuevo, es decir la humanidad reconciliada y reunida en la paz y la justicia (Efes 2, 14ss; 4, 7ss), lo que es el centro de interés de los primitivos autores cristianos. La Iglesia no tiene sentido ni realidad más que como instrumento al servicio de esta unidad escatológica. Todo lo que la particulariza dándole una cierta distancia con respecto a la historia universal, incluso un fin en sí misma, la hace decaer de su vocación y la reduce a la insignificancia.

Este rápido recorrido de teología bíblica —¡método muy clásico y de ningún modo todavía "inductivo"!— incita a una relectura crítica del texto de Davis-Robinson y pone al día, de manera sorprendente, los estrechos límites de la teología tradicional, incluso la más progresista:

1. Sea por lo que sea, Robinson no rompe con el pensamiento elitista que caracteriza a los medios responsables de las Iglesias, ya se trate de dirigentes o de laicos más evolucionados. Estos continúan, por otra parte fuertemente marcados por los siglos de dominio clerical, siendo con frecuencia creadores e innovadores en la "parte profrana" (=profesional) de su vida, manifiestan a menudo extrañas reacciones infantiles cuando se trata de su vida espiritual y de su participación en la acción de la Iglesia. Muchos obispos avanzados tienen la sorpresa de enfrentarse a resistencias inesperadas, que traducen el "retraso ideológico" de sus mejores ovejas, con relación a las iniciativas concretas de renovación pastoral o litúrgica. Hay en to-

do cristiano de base un "lefebrista" que sueña y salmodia en secreto el viejo espiritual negro: "Give me the old time religion". En sentido contrario, por otra parte: el esclavo negro canta con nostalgia el éxodo hacia la tierra prometida; el conservador cristiano desea ser preservado, en el universo sin vigor de una religión inmutable, al abrigo de los riesgos de los tiempos modernos.

2. La teología clásica progresista no hace más que desplazar la frontera, pero la mantiene con firmeza: para Robinson que, sin embargo, tiene el interesante propósito de "comenzar por la otra punta", se trata de una "teología inspirada por las necesidades del *laos*, de todo el pueblo de Dios". Antiguamente, en la época feudal, obispos, monjes y teólogos escolásticos cargaban con ellos; en la época —¿todavía actual?— de las democracias liberales, es la burguesía de la Iglesia la que va a asumir esta misión y a definir lo que es necesario para su "ser-en-el-mundo". Es retomar, de una manera simpática y útilmente crítica, la apuesta perdida de la Reforma: que el pueblo sea responsable comunitariamente del testimonio evangélico; pero como este pueblo debe saber leer, escribir y organizar, son los burgueses los que confiscan el poder y van a ejercerlo limitando a la derecha al conservadurismo institucional y a la izquierda las veleidades revolucionarias de las masas. La ausencia o la pasividad de éstas con relación a las "grandes" Iglesias demuestra hasta qué punto es inútil la tentativa de una teología laica así definida: ya que, como los obispos, los monjes y los diversos profesores, si los grandes laicos están de buena gana "para el pueblo", no están verdaderamente "con el pueblo". También ellos lo gobiernan, lo sirven, lo domestican; pero no se preocupan de que el pueblo se libere... Como decía una militante católica: "¡'Ellos' no han aceptado todavía que un seglar no comparta sus opiniones. 'Ellos' no siempre han comprendido que un seglar trabaje y esté obligado a ganarse sus frijoles'. 'Ellos' piden a los seglares hacer determinadas cosas que ellos mismos no son capaces de respetar!..."

3. Solamente la eliminación de la frontera y el cambio profundo de la problemática tienen sentido y abren el camino de una auténtica "teología popular". Al contrario de la "religiosidad popular" que expresa contradictoriamente la alienación de las masas por la ideología dominante y su protesta contra ella, la "teología popular" corresponde a una toma de conciencia adulta y a una práctica liberadora. La perspectiva bíblica antes presentada muestra claramente que no hay distinción sino es con vistas a la unidad; la primera misión en la que deben participar los que pertenecen a la comunidad cristiana es el servicio y la liberación de todos. No es posible que aparezca una nueva teología, sino allí donde se toman en cuenta efectivamente las *necesidades del pueblo*, es decir de las multitudes humanas y especialmente de los pobres y de los oprimidos.

Es necesario precisar todavía que estas necesidades no son verdaderamente asumidas más que cuando los pueblos las toman ellos mismos como nervio de sus luchas y corazón de sus utopías realistas. Una "teología popular" no puede, pues, en ningún caso reflejar la preocupación paternalista de los demás", sino que debe reflejar la toma de conciencia colectiva de la necesidad de los combates históricos por una sociedad y un hombre nuevos. Si los cristianos participan en esto *en el mismo plano que los demás*, sin recetas ni protecciones particulares, sin distancias ni desprendimientos posibles, y si proceden a una relectura del evangelio, en el corazón mismo de una militancia común, es efectivamente una teología popular lo que surge entonces en medio de las ruinas de todos los grandes sistemas religiosos dominantes (= de la dominación).

Se está muy cerca de todo esto en la célebre carta pastoral de Mons. Huyghes, obispo de Arras, escribiendo en el mes de marzo de 1972, después de muy duras manifestaciones obreras, con ocasión de una visita del señor J. Chaban-Delmas, entonces Primer ministro con sus camaradas para la legítima defensa de sus empleos, cada vez más amenazados en la industria regional; estos cristianos eran la Iglesia y ellos no me han esperado para hacerla presente... Se me impone el silencio a los pobres de la tierra, a los de Pas-de-Calais, en nombre de la necesidad de las leyes económicas o de la prudencia política. Pero si los pobres deben callarse, que al menos los cristianos tengan el derecho de prestarles su voz...[13]

Militancia y teología

4. Robinson ha visto el problema cuando escribe: "La Nueva Reforma... no tiene solamente que realizar una revolución en la teología de los seglares. Yo creo que tiene la misión de progresar hacia una teología verdaderamente seglar —lo cual puede ser la contribución específica de nuestra época a la historia de la Iglesia".[14] Lo que está en juego es el sentido de la expresión "teología verdaderamente seglar", análoga a las intuiciones de Bonhoeffer acerca del "cristianismo no-religioso": en este último caso, se trata evidentemente de un cristianismo vivido en el riesgo del compromiso subversivo en el complot contra Hitler, de ahí una espiritualidad del compromiso político contra todas las formas de opresión. Una "teología verdaderamente seglar" sería así una teología cuyo lugar de producción es la existencia popular y la participación militante en las luchas populares de liberación. Allí donde la militancia no hace desaparecer la fe, sino que, al contrario, la purifica y la renueva, comienza a nacer una teología popular, al servicio de una Iglesia popular que está por venir.

Que esto no sea solamente una ilusión de un intelectual izquier-

dista, lo prueba abundantemente lo que se produce no solo en América Latina, sino también en Vietnam y en Argelia —en donde se está esbozando una interesantísima hermenéutica socialista del Islam.

Quien dice "militancia" dice necesariamente elección partidista iluminada: si las masas populares, animadas por sus elementos más conscientes, hacen la historia, es porque ellas la expresan en un sentido preciso: la destrucción de los sistemas de opresión y de explotación, sean los que sean, la conquista del poder por el pueblo, el acceso de todos no solo a un nivel material suficiente, sino también a la corresponsabilidad, a la creatividad, a la dignidad y a la felicidad. Esta utopía, denunciada por todas las teologías pesimistas del pecado y por todos los catastrofistas religiosos, debe animar un "optimismo metodológico" impenitente, que es la traducción secularizada de la esperanza escatológica, y mantenerlo frente a todos los reveses y los desmentidos que la historia inflige cotidianamente. No es, pues, suficiente hablar con Teilhard de Chardin de la necesidad de integrarse "al frente común de todos aquellos que creen que el universo todavía avanza y que es su deber hacerlo avanzar".[15] La militancia califica al enemigo; no lo denuncia solamente. Analiza su poder y ejecuta un método propio para vencerlo. Este entender al enemigo, la definición de objetivos estratégicos y de medios tácticos, y la organización de la acción coherente para alcanzar las sucesivas etapas de la lucha hacia la victoria por la revolución, esto es la *praxis*. Se rompe aquí con el *discurso* abstracto y general; la praxis es concreta y está bien situada en el espacio y en el tiempo, en función de los caracteres tomados por la lucha de clases; es buscando la integración en ésta que se llega a ser militante.

De ahí la línea de esta reflexión: "Las buenas ideas no caen del cielo… sino que vienen de la práctica social". No se trata aquí de definir teóricamente un nuevo tipo de teología. De lo que se trata es de hacer de la praxis, más concretamente: de la praxis *revolucionaria*, la condición primera para la elaboración de una teología popular. Se podrá discutir posteriormente la necesidad, la plausibilidad de ésta. Por el momento se trata solamente de mostrar su posibilidad: el método "inductivo" consiste en releer el evangelio y la tradición cristiana a partir de la praxis, es decir de una práctica concreta de la lucha de clases. Cómo lo subrayaremos todavía numerosas veces: si lo que se afirma aquí permanece al nivel del discurso, esto no será más que una variante, una entre las peores, del idealismo de las teologías de la dominación. Numerosas experiencias contemporáneas prueban que en razón misma del "retraso ideológico" antes mencionado, las rupturas necesarias se quedan con frecuencia en el nivel verbal y no corresponden a ninguna práctica efectiva de la lucha de clases. De este modo, son numerosos los teólogos que piensan en-

contrar, en un *lenguaje* renovado, una virginidad mancillada desde hace mucho tiempo en las sucesivas prostituciones con las clases dominantes. Trabajo perdido: los oprimidos saben al primer vistazo reconocer a sus verdaderos aliados y a sus enemigos objetivos...

La *praxis*, condición primera y decisiva para una teología popular: hay que abstenerse de utilizar esta fórmula como un arma contra unos u otros, en tanto no se haya tomado la decisión de confrontarse uno mismo con ella cotidianamente, como la escala con las que se pueden medir las traiciones y las cobardías frente a las exigencias de la lucha. No habría nada peor que el ver nacer en las filas del cristianismo contemporáneo una nueva secta, la de los fariseos del discurso sobre la praxis. Vale más entonces el cinismo provocador del obispo Lefebvre que, al menos, tiene la ventaja de ser claro y de reflejar exactamente su solidaridad práctica con los políticos de la derecha y de la extrema derecha. Debe, pues, aplicarse primeramente uno a sí mismo la dura y sana palabra evangélica, la misma que aplican a los cristianos los no-cristianos hastiados de las contradicciones del idealismo religioso: "Por sus frutos los conocerán" (Mat 7, 20).

Puede ser útil una última advertencia; por todas partes, cuando uno se declara y se manifiesta partidista, no faltan espíritus sagaces para descubrir en este comportamiento el malestar de personas de buena familia que tiene vergüenza de sus orígenes y de su educación. Y para afirmar que uno permanece siendo siempre lo que es y que no se puede cambiar de piel... Curiosos representantes de un evangelio que habla con frecuencia de la *metanoia* (= arrepentirse o, mejor: conversión), movimiento de ruptura no solamente con un pasado, sino también con las estructuras culpables de crímenes contra la humanidad, y compromiso con un porvenir de justicia, de solidaridad, de liberación. El Juan Bautista del evangelio de Lucas dice al respecto algunas cosas muy claras... Los marxistas son menos incrédulos que mucha gente de Iglesia: considerando con razón que todo hombre es en primer lugar un ser social, no hacen a nadie el reproche de haber nacido y de haber sido (de)formado en un determinado cuadro social, de ser el producto histórico de los condicionamientos económicos e ideológicos de su clase. Es lo que llaman: *situación de clase*. Por el contrario —y contrariamente a los partidarios de la religión burguesa que manifiesta en este con claridad a qué dioses adora—, no consideran de ningún modo este condicionamiento original y cultufal como un don natural y como una fatalidad. Saben por una larga experiencia que, con frecuencia y en todas partes, sucede que los hombres, al tomar conciencia del carácter criminal del sistema sostenido por la clase a la que pertencen, rompen con él y se compromente en una praxis revolucionaria. A la situación de clase padecida, sucede entonces una *postura de clase* escogida:

es solamente esta última la que importa. Desde Marx (que tiene la audacia de escribir: "La filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, lo mismo que el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales"[16]) a Ernesto Che Guevara, las masas populares han acogido entre los suyos a numerosos burgueses en ruptura definitiva con su situación de clase. Este es también el sentido de las palabras dichas por Fidel Castro en 1972 a los "Cristianos por el socialismo" de Chile: "Lo digo sin ninguna duda: nosotros vemos en los cristianos de izquierda, en los cristianos revolucionarios, a los aliados estratégicos de la revolución".[17] Cualquiera que sepa el peso de la diferencia entre táctica y estrategia no puede subestimar la extraordinaria importancia de esta frase para el porvenir de todo un continente... ¡al menos!

Notas

1. Uber Walter Benjamin, Suhrkamp, Frankfurt-a.-Main, 1968, p. 72s.
2. Octubre 1963, p. 307-316 (en el texto de Robinson = nota 13).
3. Profesor de teología dogmática en el St. Edmund's College, Ware, seminario de la arquidiócesis de Westminster (id. = nota 14).
4. Véase H. Richard Niebuhr, *The Purpose of the Church and its Ministry*, Nueva York, Harper, 1956, pp. 80-90 (id. = nota 15).
5. J.A.T. Robinson: *¿La Nueva Reforma?*, edic. Ariel, Esplugues de Llobregat, 1971, pag. 109-114.
6. Cf. *Théologie Pastorale ou Théologie du ministére évangelique*, ed. Payot, Lausanne, 1942. No hay que apurarse mucho para pescar en el libro sorprendentes perlas. Por ejemplo: "Si alguien ha sido el modelo de hombre, ha sido por lo mismo el modelo de pastor; porque es imposible que el pastor no sea parte del hombre ideal, imposible que aquel en quien la perfección de la naturaleza humana habrá sido plenamente representada, no haya sido pastor" (p. 17). "Reproduce todo lo de Jesucristo, excepto sus méritos" (p. 20)... Estas exageraciones románticas han servido desgraciadamente de base a la formación de miles de teólogos y de "seglares" protestantes de habla francesa. Correspondiendo exactamente a las afirmaciones católicas acerca del sacerdote, las incorporan para alimentar un clericalismo de hecho que ha desnaturalizado profundamente la eclesiología práctica de las Iglesias de la Reforma.
7. Cf. "Les missionnaires américains, victimes de la C.I.A.",

Informations catholiques internationales, n° 477, 1 abril 1975, p. 10ss.

8. Edición bilingüe: Editions sociales, París, 1972, p. 145.
9. Nombres de dioses indios.
10. "*Libro de Chilam Balam de Chumayel*", traducción de Antonio Mediz Bolio, ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 3° ed. 1973, pp. 16-17.
11. "Histoire de l'église ou histoire des chrétiens", en *La Letre*, n° 220, p. 16.
12. *Vatican II. Points de vue de théologiens protestants*, París, ed. Cerf, 1967. p. 239ss.
13. *Le Monde*, 18 de marzo de 1972, p. 14.
14. Op. cit., p. 109.
15. Citado por Roger Garaudy en *De l'anathéme au dialogue*, París, ed. Plon, 1965, p. 12. Hay traducción española.
16. "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" (introducción) 1844, en *Marx-Engels*, *Sobre la religión* (edición preparada por H. Assmann-Reyes Mate), ed. Sígueme, Salamanca 1974, p. 106.
17. Cf. Pablo Richard, *Origine et développment du mouvement "Chrétiens pour le socialisme", Chili 1970-1973,* Centre Lebret, Paris, 1976, p. 38ss.

2

ASI SE ESCRIBE LA HISTORIA

La impaciencia de los pobres

La relación entre situación, posición de clase, práctica, fe, teología aparece como decisiva, no solamente para la manera "inductiva" muy conscientemente emprendida aquí y acerca de la cual habrá que dar todas las precisiones necesarias, sino también, de hecho, para *toda* teología. La teología dominante, con todas sus pretensiones a la universalidad y a la perennidad está, también ella, enraizada en estructuras y prácticas sociales e históricas precisas: las del dominio de clases y castas político-religiosas sobre las poblaciones europeas y, por él, sobre las de otros continentes colonizados y misionados. Como en los países del "centro", la teología dominante ha servido generalmente de justificación sacralizante al orden establecido; criticando a veces sus excesos, pero sin cuestionar a fondo su mismo principio, no ha contestado de ningún modo en los territorios periféricos los fundamentos y las estructuras de los imperios coloniales. Al contrario, les ha conferido un carácter absoluto, de derecho divino: Entre numerosos ejemplos, se puede citar aquí el del Vietnam en donde, en 1928, la constitución de la "Iglesia Evangélica de la Indochina Francesa" daba el capítulo 13 de la carta a los romanos como argumento escriturístico en favor del artículo (capit. III, § 8) estipulando que "nadie que se oponga al gobierno puede ser admitido en la I.E.I.F.". A fin de que nadie lo ignore, precisaba claramente:

> La I.E.I.F. declara formalmente que permanece siempre leal hacia el gobierno establecido y no permite jamás a sus miembros rebelarse de ninguna manera contra las autoridades. No se ocupa nunca de cuestiones políticas *(¡sic!)*, ni de cualquier cosa que pueda ser extraña a la finalidad espiritual que persigue constantemente y que los presentes estatutos iluminan con claridad (capit. IV, § 3).[1]

Mientras, en 1951, los obispos católicos controlados por el Vicario Apostólico irlandés Dooley (nombrado después del traslado de Mons. Drapier a petición del general de Lattre de Tassigny) publicaban una carta pastoral estableciendo la incompatibilidad entre la ac-

ción patriótica (=la participación en las luchas liberadoras dirigidas por Ho Chi Minh) y la pertenencia a la comunión católica:

Carta común
de los ordinarios reunidos en Hanoi

...Los obispos del Vietnam, conmovidos por la confusión que reina en los espíritus creen deber suyo precisar la noción de Patria. El patriotismo es el amor a la Patria y la Patria, etimológicamente, es la tierra de los antepasados. La Patria es, pues, una expresión de la familia. Tanto la una como la otra se relacionan con la virtud de la piedad y, consecuentemente, nosotros no podemos sino alentarla y fomentarla del mismo modo que las demás virtudes cristianas. La noción cristiana de Patria no excluye a las otras naciones a las que también debemos amar ya que todos somos hijos del mismo Dios.

Animados por el sentimiento de nuestra grave responsabilidad delante de Dios y de nuestro gran afecto hacia todos vosotros, muy queridos hermanos, estimamos que es nuestro deber poneros en guardia contra el gravísimo peligro del comunismo ateo, que es el peligro más grande que existe en nuestros días. El comunismo es la negación de Dios, la negación de toda religión, la negación de la existencia de un alma inmortal, la negación de los derechos de la persona humana y de la familia. Existe la oposición más total entre la Iglesia Católica y el comunismo, hasta tal punto que nuestro Santo Padre el Papa ha declarado que es absolutamente imposible ser a la vez comunista y católico y que todo católico que se adhiere al partido comunista está, por el mismo hecho, separado de la Iglesia. No solamente os está prohibido adheriros al partido comunista, sino que no podéis cooperar con él, ni hacer nada que pueda de alguna manera conducir al partido comunista al poder.

El peligro es tan grave y las posibles consecuencias tan terribles que nos sentimos obligados a poneros en guardia contra los subterfugios y las astucias empleadas por los comunistas para engañar al pueblo, astucias que únicamente sirven a los fines de los comunistas.

En primer lugar, muestran un gran celo por las reformas sociales y enseñan su doctrina como un remedio a los males sociales de nuestros días. Se esconden también bajo la máscara del patriotismo y buscan por su pretendido celo en favor del

bienestar de sus compatriotas, reunir al pueblo bajo su bandera. Pero estos no son más que medios para alcanzar sus fines inconfesables y, una vez en el poder, instalan una dictadura despiadada. Ya no se trata más de los intereses de los pobres y de los obreros, sino de los intereses del comunismo. De este modo en los países bajo el yugo comunista reinan la supresión de todo bien y la persecución de miles de nuestros hermanos católicos, que viven en el terror, languidecen en la prisión e incluso pagan con su sangre su fidelidad a la fe.

Resistid, pues, muy queridos hermanos, no os dejéis engañar, sed fieles a nuestro Dios. Velad, sed viriles, permaneced firmes en la fe. Y vosotros, queridos sacerdotes, enseñad la doctrina social de la Iglesia, instruid a los pueblos en las virtudes cristianas de la caridad y la justicia. Sacerdotes y fieles, vivid intensamente vuestra vida cristiana según las máximas del evangelio. La caridad de los primeros cristianos trajo la conversión del mundo, la caridad, es decir soportar al prójimo, perdonarle, quererle y realmente hacerle el bien. El amor de Cristo ha vencido al odio, vuestra caridad vencerá el odio de los enemigos de Dios. Que vuestra vida sea siempre un testimonio en favor de Dios, de Cristo y de la Iglesia.

Para concluir, os repetimos también con San Pablo: "Vigilad, permaneceid firmes en la fe, sed viriles, sed fuertes, todo lo que hagáis, hacedlo en la caridad" (1 Cor. 16, 13-14).

Pedimos a nuestros sacerdotes leer la presente carta en las Iglesias y los oratorios. A todos, sacerdotes y fieles, damos de todo corazón nuestra bendición paternal. La gracia y la paz os sean dadas de parte de Dios, nuestro Padre y del Señor Jesucristo.

Hanoi, 9 de noviembre de 1951

Jean Dooley, Delegado Apostólico en Indochina. (Siguen las firmas de los obispos y vicarios apostólicos de Nam-vang, Vinh Long, Saigón, Qui-nhom, Hung Hoa, Phat Diem, Hué, Bui Chu, Bac Ninh, Hanoi Haiphong, Thai-binh, Kontum).[2]

En los dos casos, protestante y católico, la teología y la disciplina dominantes son totalmente puestas al servicio de la sumisión al orden colonial. Todavía más, las Iglesias no dudan en organizar las milicias cristianas que se señalarán por sus espantosos horrores durante la "pacificación" del delta del río Rojo... La suma de la expresión socio-política de esta teología la ha dado Pablo VI en una for-

mulación clásica delante de las masas colombianas reunidas en Medellín, pidiendo en sustancia a los pobres el ser "pacientes" y a los ricos el ser "generosos". ¡Cómo si alguna vez el abandono de sus privilegios por parte de los ricos haya venido de otra cosa que no sea la impaciencia de los pobres! En un texto de 1974, la "Iglesia Reformada Holandesa" de Africa del Sur no duda en decir colectivamente:

> Un sistema político fundado sobre el desarrollo de carácter particular de los diversos grupos étnicos puede ser fundamentalmente prohibido a la luz de la Escritura. Sin embargo el mandamiento del amor al prójimo debe ser mantenido como norma ética para una justa reglamentación de las relaciones entre los grupos étnicos ("Las relaciones humanas de las poblaciones de Africa del Sur a la luz de la Sagrada Escritura" 7 § 49, 6).[3]

De este modo el amor reinará entre los grupos étnicos después de que se ha fundado sobre la Escritura el sistema racista del Apartheid... Se gritará, diciendo que una tal teología es monstruosamente herética y que, por lo demás, la Iglesia que la profesa ha roto con el Consejo Ecuménico. Sin duda... pero ¿es realmente algo tan diferente de la predicación del amor en una sociedad que no ha contestado fundamentalmente las estructuras capitalistas clasistas? Es ridículo hablar de amor, de reconciliación, etc., sin atacar radicalmente, a nivel práctico y teórico, las estructuras de injusticia garantizadas por la violencia institucional.

"El Bandung de la teología" (Y. M. Congar)

Es por otra parte la impaciencia de los pobres la que ha provocado la ruina y el estallido de la teología dominante: tanto en la histórica conferencia de "Iglesia y sociedad" en Ginebra en 1966, como en el nacimiento de las teologías de la liberación latinoamericanas a partir de 1968; en la conferencia de Bangkok sobre la evangelización a finales de 1972; en el nacimiento de los "Cristianos por el socialismo" en 1972 en Chile; en fin y sobre todo, en la "Declaración del diálogo ecuménico de los teólogos del Tercer Mundo" de Dar es-Salaam en agosto de 1976..., los portavoces de los pobres del Tercer Mundo, espejo de los pillajes y asesinatos cometidos por los países "desarrollados", dejan gritar su impaciencia y arreglan sus cuentas con la teología dominante. Esta tiene todavía bellas ruinas, pero estos restos majestuosos no pueden más en lo sucesivo ocultar el hecho de que ella es esencialmente la expresión de los privilegios culturales de las clases dominantes del hemisferio norte y que no corresponde en nada ni a la situación objetiva, ni a la práctica, ni a la fe de las masas populares explotadas del Tercer Mundo y de los países llamados desarrollados.

El texto de Dar es-Salaam es, a este respecto, de una claridad implacable. Después de haber narrado la historia de los orígenes de la misión cristiana y de haber rendido homenaje al celo y a la entrega de los misioneros fundadores de las "Iglesias jóvenes", prosigue:

> §19. Sin embargo, los misioneros no pudieron evitar las ambigüedades históricas de su situación. A menudo y en la mayor parte de los países, ellos iban de la mano con los colonizadores (comerciantes y soldados). De allí, entonces, que no podrían dejar de ser parcialmente contaminados con los proyectos de los buscadores de oro, de especias, de tierras, de esclavos y de colonias. Celosos por las almas, *ellos tenían la tendencia a pensar que la expansión comercial y militar de los pueblos occidentales era una ocasión providencial para la salvación de las almas y la difusión del mensaje evangélico.*[4] Colaboraron así a la empresa colonial, aun cuando, a veces, su conciencia cristiana se subleva ante las atrocidades y los procedimientos brutales de la colonización Es necesario, entonces, distinguir su buena voluntad y la substancia del evangelio de Cristo del impacto actual de las misiones cristianas en estos países.
>
> §20. Los misioneros trabajan en la expansión del cristianismo transplantando las instituciones de sus Iglesias euroamericanas dentro del cuadro de la dominación imperialista. *De esta manera los nuevos cristianos eran separados de sus grupos,* desarraigados de su herencia tradicional, religiosa, cultural y de su forma de vida comunitaria. Esta manera de trabajar reforzaba la autoridad de los misioneros sobre los nuevos cristianos; la liturgia era importada de las "Iglesias madres", lo mismo que las estructuras eclesiásticas y las teologías. *Una espiritualidad piadosa y legalista,* que era la corriente de pensamiento de la Europa de la época, era también introducida en las Iglesias. Más tarde, el sistema occidental de educación fue ampliamente expandido en los países colonizados por intermedio de las Iglesias. Es así como se establecen en estos continentes Iglesias cristianas que eran más o menos "copia fiel" de la cristiandad europea; adaptadas, sin embargo, a su situación de pueblos colonizados.
>
> §21. En las primeras fases de la expansión occidental, las Iglesias eran las aliadas del proceso de colonización. Ellas crecían bajo la protección de las potencias coloniales y se beneficiaban de la expansión del imperio. Por otro lado, prestaban un servicio especial al imperialismo occidental, legitimándolo y habituando a sus nuevos adherentes a aceptar ***esperanzas***

compensadoras: una recompensa eterna contra las desgracias de la tierra, incluyendo la explotación colonial. Los hábiles comerciantes y soldados de occidente, no se demoran mucho tiempo en darse cuenta y en sacar partido de la presencia de los misioneros entre las poblaciones dominadas. *El evangelio era, de esta manera, utilizado como un medio para calmar la resistencia nacional ante el saqueo de los extranjeros y para someter los espíritus y las culturas de los convertidos-dominados.* De hecho, las potencias extranjeras dan a menudo a los cristianos un status privilegiado, de confianza, en la administración del país. La doctrina cristiana estaba contaminada por la búsqueda del provecho egoísta de los pueblos que se decían cristianos y que ejercían el poder en nombre de los emperadores y de las autoridades espirituales.

§22. La teología de las Iglesias cristianas de esta época no solo se adaptaba al movimiento de la colonización, sino que también se alimentaba de él. El sentimiento de superioridad militar y comercial de los pueblos europeos era sostenido por la visión de cristianismo superior a las otras religiones y que debían ser reemplazadas por "la verdad". *Durante siglos, la teología no ha rechazado seriamente el saqueo de los continentes, ni tampoco la exterminación de pueblos y civilizaciones completas.* El sentido del mensaje de Cristo fue debilitado a tal punto que fue insensible ante la agonía de razas enteras. Estas no son solamente tristes realidades históricas, sino que son los antecedentes inmediatos de las teologías occidentales contemporáneas. *Pues estas últimas no han aprendido a rechazar a los sucesores de los colonizadores, es decir, los poderosos de los países de Europa, de América del Norte y del Japón. No se ha visto tampoco que se elabore una teología apta para neutralizar los abusos de los herederos de los comerciantes coloniales, es decir, los grandes saqueadores que son las sociedades multinacionales de hoy día.*

§23. Las Iglesias cristianas en la situación colonial tricontinental han desarrollado las ciencias pedagógicas y sociales que ayudan a mejorar las condiciones de vida de la población de estos países. Desgraciadamente, su escala de valores fue modelada por la dominación capitalista y sus métodos fueron muy académicos e individualistas. El resultado fue que los dirigentes que tomaron el poder después de la independiencia han sido personas (con pocas excepciones) formadas en una tradición occidental capitalista. *De esta manera, las Iglesias (es posible que inconscientemente) contribuyeron a la formación de las élites locales que van a ser los continuadores de la explo-*

tación de las masas de población, aún después de la independencia política. Lo mismo ha sucedido con los servicios sociales. Si bien es cierto que contribuyeron a aliviar necesidades reales, no fueron capaces de crear una conciencia crítica y de ayudar a los movimientos radicales de justicia social. De esta manera, las Iglesias permanecían como una especie de aliado ideológico de las clases medias locales que se asociaban a la élite de poder y compartían los privilegios económicos de las sociedades extranjeras cuya acción proseguía, de la misma manera después de la independencia política, en América Latina a partir del siglo XIX y en Asia y en Africa después de los años 40.

§24. En las Iglesias de los tres continentes hemos visto desarrollarse en el curso de los últimos decenios una tendencia "liberal" que sucede a la posición tradicional "conservadora". Esta tendencia liberal es favorable a la adaptación de las Iglesias a las culturas indígenas y a la puesta en marcha de la democracia parlamentaria en el cuadro del capitalismo liberal. Los religiosos, sacerdotes y obispos autóctonos han reemplazado a los extranjeros. La teología fue adaptada a la situación presentada por la independencia. *Sin embargo, no existe todavía una alianza fundamental de las Iglesias con las masas que luchan por una justicia social radical.*[5]

Toda teología aparece, pues, como atada a una práctica de clase y, desde este momento, todo depende de ella. La diferencia entre teología "deductiva" e "inductiva" es, en realidad, secundaria con relación al descubrimiento decisivo de que no existe una posible neutralidad y de que si alguien no ha optado abiertamente en favor de los oprimidos es, de hecho, conscientemente o no, cómplice de los opresores. A lo sumo se podría hacer valer en favor de la teología dominante, el hecho de que creyéndose deductiva, universal y permanente, ha hecho inconscientemente el papel de "teología inductiva de la dominación". Pero, ¿servirá la inconsciencia de excusa allí donde la lucidez debería haber sido la regla primera e incesante?

Los teólogos del Tercer Mundo insisten: los criterios de credibilidad de las teologías europeas son exactamente, para ellos, sus rupturas con las estructuras de dominación: "rechazar a los sucesores de los colonizadores, es decir a los poderosos de los países de Europa, de América del Norte y del Japón; neutralizar los abusos de los herederos de los comerciantes coloniales, es decir de los grandes saqueadores que son las sociedades multinacionales de hoy día" (párrafo 22). En una palabra: es por la praxis política que los teólogos del Tercer Mundo medirán la autenticidad evangélica de los teólogos europeos.

Toda teología sigue una línea inductiva

La naturaleza "inductiva", es decir el carácter ideológico, en el sentido peyorativo de la palabra (=sistema de valores destinado a ocultar la realidad social y a obligar a las masas a aceptar pasivamente las estructuras de dominio), de la teología "deductiva" comienza a ser iluminada por los teólogos formados en sus mejores escuelas y que rompen con ellas. Por ejemplo Jean-Marie Aubert, profesor en la facultad de teología católica de Estrasburgo, presenta bajo el título "Componentes políticos de toda reflexión teológica", un modo de descifrar la ideologización de la teología en función misma de sus lugares de producción a través de la historia. Afirma, especialmente, que los primeros y grandes concilios ecuménicos eran llamados por ciertos historiadores "parlamentos imperiales", ya que eran las únicas asambleas en las que los emperadores recibían consejos, pero que al mismo tiempo eran completamente condicionadas y ampliamente controladas por ellos. Aubert hace ver la relación efectiva entre las condiciones de producción de los grandes dogmas, después del siglo IV, y su papel en la política del imperio. Ilumina la historia de las recuperaciones de la teología por el poder y de las ósmosis entre la ideología del orden establecido y la teología. Por ejemplo:

> El título de Hijo de Dios Salvador, por el cual el cristianismo designa oficialmente a Cristo, es una apelación clásica reservada al emperador, usada sobre todo desde Augusto hasta Constantino: "Teou uios & soter", título imperial es aplicado enseguida a Cristo. Estas analogías entre la teología imperial pagana y la teología cristiana no pueden ser interpretadas como verdaderas dependencias de la segunda respecto a la primera; pero al menos hay que afirmar que ha habido, con la transferencia de vocabulario, una relación conceptual que no puede ser subestimada, y que significa una componente política en el seno mismo de la noción de salvación, tan familiar a la fe cristiana.[6]

Esto quiere decir que el emperador no es el Hijo de Dios, pero la consecuencia ¿no es que se pone a Cristo en el lugar del emperador? ¿No es transmitir a través de la historia una imagen imperial de Cristo, que servirá en seguida de excusa a todas las cruzadas y a las empresas de colonización de las llamadas tierras paganas y donde los reyes católicos organizarán sin vergüenza uno de los mayores crímenes de la historia cristiana, la matanza de los indios que dura hata el día de hoy? En otras palabras, tomar un título del emperador para aplicarlo a Cristo, es decir que el César no es Dios, pero ¿no es hacer de Cristo el César? Políticamente, ideológicamente, esto no es inocente.

Otro delicioso pasaje de Jean-Marie Aubert concierne a Santo Tomás y a la teología medieval:

> A título de ejemplo de una tal integración jurídica en las materias donde uno menos lo sospecharía, citemos el de la jerarquización de los ángeles: ¿qué papel atribuir a las nueve categorías de ángeles enumeradas en la Biblia? Partiendo de la idea clásica de que los ángeles son los ministros de Dios, Santo Tomás las hace corresponder con las nueve categorías de los funcionarios políticos de la Edad Media, la mayoría de cuyos nombres están tomados del derecho romano.

Y añade:

> Si el viejo sueño teocrático ha fracasado por la formación de las naciones y la emancipación del poder temporal, ha sobrevivido al menos en la idea que la Iglesia se ha hecho de ella misma como institución, idea que se ha mantenido hasta nuestros días, hasta el punto de que se han olvidado un poco sus componentes políticos: *concepción de un poder eclesial de tipo monárquico, autoritario, descendiente y piramidal...* (más adelante el clero llegará a ser uno de los tres estados en las sociedades del Antiguo Régimen).

Lo interesante es que incluso a las comunidades no romanas y muy minoritarias llega la nostalgia y los reflejos que corresponden al fracaso del "proyecto unitario" medieval. Jean-Maria Aubert añade: "Ninguna teología puede considerarse limpia de toda infiltración política".[7]

Esto quiere decir que, sin ninguna duda, la teología —que es necesariamente un hecho político como todo hecho de la vida humana— se convierte, sin duda sin haberlo querido y sin darse cuenta, con una especie de ingenuidad que está, por otra parte, muy unida a sus lugares de producción, en el reflejo del orden establecido, y sirve, de hecho, al mantenimiento de dicho orden. La teología es uno de los componentes de la ideología del mantenimiento del orden. Se podrían poner multitud de ejemplos: así, la mayoría de las traducciones bíblicas dicen que Barrabás era un "bandido". Calificar a Barrabás de bandido es hacerle entrar en las categorías *morales;* Barrabás es un mal tipo y Jesús es lo suficientemente bueno como para tomar el lugar de un malhechor. Lo enojoso es que, ahondando un poco en el texto griego, uno se apercibe de que el término que designa a Barrabás, *"lestes"*, es una palabra cuyo primer significado es el de "miembro de una banda guerrera" (en una palabra: ¡guerrillero!), un zelote o un fedayín; Barrabás pasa entonces de la

categoría moral a la categoría *política*. Y entonces se ve con claridad que no es lo mismo decir que la muerte del inocente devuelve la libertad a un malhechor o que la muerte del no-violento devuelve el futuro a un fanático nacionalista. Esto demuestra hasta qué punto están ideologizadas las traducciones de la Biblia....

Harvey Cox ha subrayado que es chocante constatar que se habla generalmente del pecado en la categoría de la rebelión (contra Dios). ¿Por qué? —Porque el orden establecido tiene manifiesto interés en descalificar la rebelión (¡contra el poder!) como algo pecaminoso. Esto con desprecio de toda una importante serie de textos bíblicos que denuncian como pecado el evadirse de la responsabilidad histórica, la falta de solidaridad humana, el rechazar la lucha para establecer el derecho de los pobres, etc.[8] Individualizando el pecado, dándole una dimensión vertical y una coloración metafísica, se atomiza la colectividad, quedando cada uno solo delante de su Dios, preocupado sobre todo por la purificación de su alma; mientras que el tomar conciencia de que el pecado contra Dios es siempre, en primer lugar, la traición al hermano, de que hay que reconocerle una dimensión horizontal y un alcance socio-histórico, ¿no es arriesgarse a ver un día al pueblo levantarse para reivindicar la justicia y rechazar toda dimensión sacral a su vida, mientras lo político no haya sido solucionado? ¿No es esto tomarse en serio el mensaje de Amós, que denuncia toda liturgia que se desarrolla en un contexto social en el que los pobres son explotados? Si el "culto verdadero" es el establecimiento de una sociedad más humana, esbozando en la historia la ciudad celestial, entonces se ve claro cuál es el papel desmovilizador que juegan las "almas buenas", su marcha hacia la santidad personal y su búsqueda de la paz interior. La denuncia de los "curas rojos" ¿no viene sobre todo de aquellos que, diciéndose preocupados "solo del evangelio", pretenden siempre "no hacer política" y prohibir a la Iglesia el entrometerse en ella?

La operación es simple, consiste en privilegiar ciertos motivos teológicos, a fin de no cuestionar el conjunto de valores del orden en que uno se sitúa. No hay, por otra parte ningún maquiavelismo en esto: la unión con el poder y con la ideología de su dominación es tan natural, tan constante, tan sutil, incluso en aquellos que quieren denunciarla, que vuelve sordo y ciego frente a las más elementales evidencias evangélicas. Cullmann ha revelado el hecho de que, en la sociedad constantiniana, el título más frecuentemente atribuído a Jesús, el de "servidor", no ha dado lugar a ninguna elaboración cristológica, mientras que el de "señor" ha conocido la fortuna que sabemos; ¡es mejor para el emperador, lugarteniente terrestre de Cristo glorificado, tener por "patrón" a un rey celestial que a un esclavo por amor![9]

El Abbé Pierre exclamaba un día: lo peor con los ricos es que son unos estúpidos, incapaces de conocer la realidad de la vida y de comprender cuál es la suerte concreta de los hombres alrededor de ellos; están radicalmente poseídos por lo que tienen; han perdido la posibilidad de ser. —Sin duda, pero esta "estupidez" no excluye una terrible astucia para la defensa de sus intereses, el crecimiento de sus privilegios y la consolidación de su poder!

Solo otra práctica social permite romper con la teología del "establecimiento"; solo ella corresponde a otro tipo de teología, no (como lo han subrayado con frecuencia los latinoamericanos) a otro tema, distinto al de la teología tradicional, sino a *otra teología* que expresa claras opciones situacionales y existenciales. El método "inductivo" le es indispensable, o mejor: naturalmente evidente, lo mismo que ilumina el carácter "inductivo" de *toda* teología. Es necesario precisar aquí que no es el pretendido "método deductivo" lo que sería un vicio redhibitorio de las teologías tradicionales, sino, sobre todo, *el papel objetivo que han jugado al servicio de las clases dominantes* y que Napoleón, que era un orfebre en la materia, ha precisado en un texto de una luminosidad perfecta:

> En cuanto a mí, yo no veo en la religión el misterio de la encarnación, sino el misterio del orden social: relaciona con el cielo una idea de igualdad que impide que el rico sea masacrado por el pobre.
>
> La religión es todavía una clase de inoculación o de vacuna que, satisfaciendo nuestro amor por lo maravilloso, nos garantiza contra los brujos y los charlatanes; los sacerdotes valen más que los Kant[10] y que todos los soñadores de Alemania.
>
> ¿Cómo conservar el orden en un Estado sin religión? La sociedad no puede existir sin la desigualdad de las fortunas y la desigualdad de las fortunas no puede subsistir sin la religión. Cuando un hombre muere de hambre al lado de otro que rebosa, le es imposible comprender esta diferencia si no hay una autoridad que le dice: "¡Dios lo quiere así, es preciso que haya pobres y ricos en el mundo; pero después y durante la eternidad el reparto se hará de otro modo!".[11]

Cuando se piensa en la formidable huella dejada por Napoleón I en toda la vida social... y religiosa de Francia, no se puede menos que desear encontrar en los teólogos contemporáneos una claridad de espíritu igual a la del cinismo del inspirador del Código Civil, del Concordato de 1801 y de los "artículos orgánicos", todavía en vigor en Alsacia y en el departamento de Moselle: ¡los que solo quieren

ver en la religión el misterio de la encarnación harían bien en preocuparse por las posibles relaciones que podría tener, por el hecho mismo de la ideologización de las teologías tradicionales, con el misterio del orden social!

Sea lo que sea, el carácter "inductivo" de *toda* teología aparece, pues, en evidencia: no existe un discurso cristiano que no esté arraigado en el substrato de una práctica de clase, negativa o positiva, y que no dé cuenta de la situación, lo mismo que de la posición, del que lo pronuncia. Robinson tenía razón de acusar las funciones sociales de los productores de la teología tradicional (se podría igualmente evocar los estilos, los niveles de vida y las exigencias materiales de ciertos teólogos), pero se ha visto, sobre todo, que decir "laico" no significa lo mismo que decir "militante".

¿Qué es un texto?

En el punto a donde hemos llegado, es importante clarificar la naturaleza de los textos escriturísticos que han servido siempre de punto de partida a las gestiones teológicas deductivas y que van a tener un estatuto completamente diferente, pero no menos decisivo, en la praxis de los militantes cristianos.

El teólogo alemán Gerhard von Rad, especialista en el Antiguo Testamento, define el "credo" de Israel diciendo que tiene tres artículos: elección, éxodo, conquista. Tres acontecimientos unidos a tres hombre: Abraham, Moisés, Josué[12]. Tres momentos de una historia, que son descifrados, interpretados, relacionados, como tres actos que este pueblo ha cumplido y de los que dice a posteriori: "Me han sido dados por Aquel que conduce la historia". Pero el "credo" de la Iglesia no es fundamentalmente diferente, en los orígenes: como Kant lo ha visto bien, es un juicio de valor realizado acerca de la experiencia de Jesús, acerca de la experiencia del encuentro con Jesús. ¿Qué sucede al principio?

—Llega a la historia un hombre, Jesús de Nazaret, que encuentra a otros hombres; vive con ellos y ellos viven con él, y, en un determinado momento, estos hombres pronuncian un juicio de valor: "Este es el Cristo". Curiosamente, no es Jesús quien lo dice, él se resiste siempre, rechaza la mesianidad y no la afirma más que cuando ella lo hace condenar a muerte; son siempre los otros los que la dicen de él. De este modo, se cree sobre la base de lo que se ha vivido, se cree a posteriori con relación a la experiencia de la vida. Los textos de la Escritura son *todos* textos de circunstancias. No hay en la Biblia un solo texto de teología "deductiva", incluyendo el prólogo del cuarto evangelio, que elabora una experiencia ("hemos visto su

gloria", 1, 14) o los textos acerca de la eucaristía (por ejemplo 1 Cor 10 y 11), que San Pablo formula porque hay una crisis de la celebración de la eucaristía en la Iglesia de Corinto; es en relación con esta crisis que el apóstol dice: atención, acuérdense de lo que el Señor ha instituido.

Es, pues, el método "inductivo" el que es constitutivo de los textos escriturísticos, lo mismo que de toda la producción teológica y, en general, de toda producción ideológica. Ningún texto es independiente de las condiciones económicas y políticas en las que ve la luz; no escapa a los conflictos de clases del medio en el que ha nacido. Decir esto —¿hay necesidad de precisarlo?—, no es negar en manera alguna la "intervención divina" o lo que se ha llamado la "inspiración": es, al contrario, tomar en serio la encarnación, es decir el hecho de que la Palabra, testimonio de Dios, aquel que se da en aquel que le es dado, se expresa y se transmite en todas las épocas por seres sociales a otros seres sociales; lo cual no excluye de ningún modo que cualquiera que sea alcanzado por ella no sea constituido persona responsable y se convierta conscientemente en "hombre con y para los otros".

Así, pues, todo texto de la Escritura puede ser considerado como un triángulo, que es el encuentro entre tres elementos: "¿dónde-cuándo?", "¿quién?" y "¿cómo?".

¿Donde-cuándo? es la *situación.*

¿Quién? es el *testigo*, el actor histórico que "lee lo que ve".

¿Cómo? es la forma literaria, donde la escritura, "lo escrito", aquello de lo que un testigo va a servirse para comunicar un mensaje, lo que le parece importante en el momento presente: hay, pues, relaciones dinámicas de tensión fecundante entre el "testigo" (= aquel que es portador de un mensaje, del cual tiene conciencia de "haberlo recibido *de otro*" y de no ser ni el autor ni el propietario) y la situación que lo condiciona y que él va a procurar no solamente explicar, sino también y sobre todo transformar. Lo escrito, el "cómo", es la resultante de este encuentro a menudo conflictivo entre situación y testigo: ésta tiene sus características geográficas, históricas, socio-políticas, culturales (semíticas) y condiciona, sin determinarlo absolutamente, al "testigo" que representa y expresa una situación y una posición de clase, una práctica social, pero también —¿cómo podría ser de otro modo?— un temperamento, una espiritualidad, un estilo de vida y de escritura. (fig. 1)

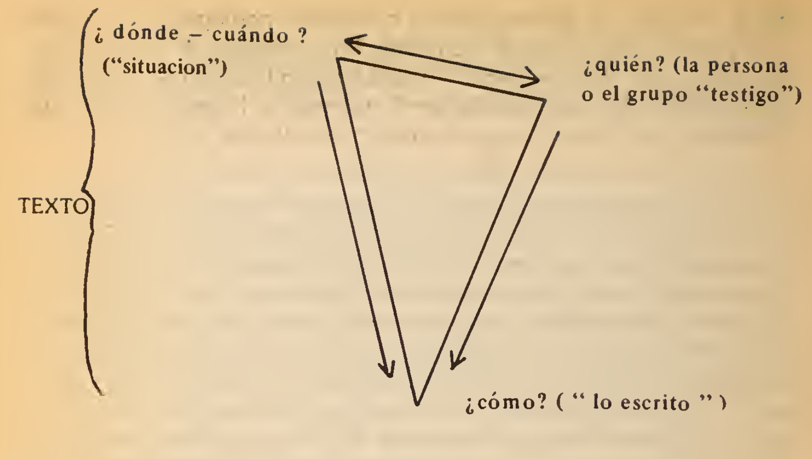


Fig. 1

Para comprender un texto es necesario, pues, no solamente descifrar, traducir y analizar *lo que está escrito,* sino también reencontrar la situación y el papel que ha jugado el "testigo". Es a esto a lo que contribuyen muy utilmente las introducciones y notas de las que las "Biblias" más recientes están ampliamente provistas.

Pero por este mismo hecho, no se habría de identificar lo escrito con la "Palabra" que va a situarse en alguna parte dentro de la dinámica de esta relación de tensión triangular. Nada más falso que la actitud integrista o fundamentalista consistente en buscar la "Palabra" solo en lo escrito, mientras que toda palabra solo es viva en cuanto no está fijada, en cuanto implica y provoca una relación a la vez "sincrónica" (en un mismo momento) y "diacrónica" (a través de las sucesivas generaciones). Reducir el texto a lo escrito es mutilarlo, cortarlo de sus fuentes y de sus raíces; y reducir la Palabra es, pura y simplemente, matarla. Puesto que para todas las comunidades judías y cristianas que, a lo largo de los siglos, han producido los textos bíblicos, la Palabra no puede identificarse ni con un escrito ni con un discurso: es acontecimiento, acto creador, práctica subversiva de una persona viva y constantemente trabajando en la historia. No se puede ni paralizarla, ni fijarla, sino solamente seguirla. Seguirla... por las huellas.

Esquemáticamente se puede decir que si en todo triángulo hay un círculo inscrito, es él el que, en el texto, o a partir de él, es "*el espacio de la Palabra"* articulada sobre una práctica que ella aclara. Es, pues, una palabra que circula; no es una palabra fijada —dogmática, doctrinaria, alienante—, sino en movimiento —libre, creadora, nueva— que interpela a la gente en sus situaciones; no se trata, pues

de un vocablo, ni de una receta, ni de una ideología, es una cosa —¡alguien!— que empieza a circular. En la relación de un grupo de militantes, uno de ellos decía: "Aquél a quien le llega esto, lo cuenta a los demás". He aquí exáctamente descrita "la Palabra de Dios" en el origen: ¡esto llega a alguien que lo manifiesta, lo comunica, lo cuenta a los demás! (fig. 2)

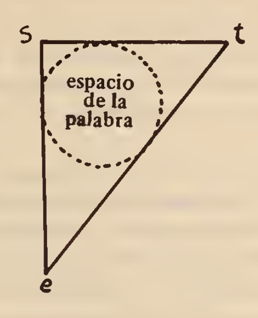


Fig. 2

Llegamos ahora a un tercer esquema: tenemos el triángulo del texto con la situación, el "testigo", el escrito y el círculo en el interior. Pero hay otra situación, otro "testigo" y, de golpe, otro escrito. Tenemos entonces otro triángulo. En este momento el espacio de la Palabra se desplaza, ya no es el mismo... Pero la *opción* de los "testigos" de la Escritura, y sobre todo de las comunidades judías y cristianas, a través de dudas y vacilaciones, es que hay entre estos diferentes círculos y estos diferentes triángulos una cierta coherencia, que es la de "las prácticas sucesivas de la Palabra", es decir una continuidad de lecturas espirituales de lo vivido, de interpretaciones teológicas de la experiencia existencial, de "confesiones de fe" activas y situadas. (fig. 3)

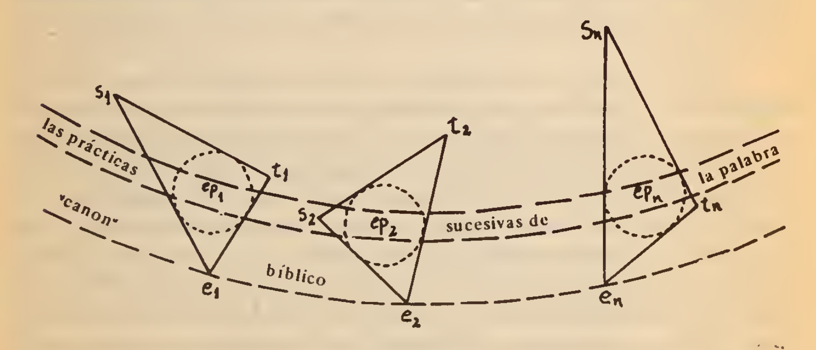


Fig. 3

El hombre que ha contado la creación en el siglo X ha visto quizás, sin duda la misma cosa que el hombre del siglo V, pero ambos lo dicen diferentemente. *A otros tiempos, otra palabra*. Es un principio fundamental de la Escritura. No existe en la Escritura *una* teología, *un* mensaje, sino teologías y mensajes, ya que existen situaciones y testigos distintos. Y la *opción* eclesial consiste en que a través de estos mensajes, de estas teologías, existe una sucesión de prácticas, una continuidad de actos de fe que, a través de los siglos, se prosigue, se desarrolla, se reformula y apunta siempre hacia el mismo, hacia aquel que es el centro del significado de la historia, su medio, su fin y su origen: Jesucristo.

Problema difícil: el "testigo" no es neutro; tiene una situación y una postura de clase. Si representa al poder político o/y al religioso, ¿cuál es su "práctica de la Palabra"? ¿Es el representante de la opresión de la que son víctimas los débiles y, por tanto, portador de una "anti-palabra"? ¿Qué decir en particular de la acción de aquellos que, al servicio del palacio real, del templo o de la naciente autoridad eclesiástica, han jugado un papel decisivo en la selección y en la exclusión canónicas? ¿Cuál es, para los militantes el estatuto de los textos separados del conjunto de los escritos reconocidos como referencias obligadas? Esta terrible problemática está en el corazón de la lectura materialista de la Biblia y de todos los análisis de palabras contradictorias, correspondientes a una misma situación. La experiencia de los militantes y la opción de la fe es que a pesar de todo (los antiguos decían: "hominum confusione et Dei providentia"), ni la ideología monárquica ni la teología clerical han logrado reprimir lo que es la dominante auténtica de la compilación bíblica: el relato de los actos y mensajes sucesivos de liberación, la contestación de lo ideológico por lo contraideológico, la línea dominante que, de etapa en etapa, a través de muchas vacilaciones y fracasos, conduce, desde el éxodo a la Pascua, a la humanidad hacia la aparición del hombre nuevo, reencontrado y confesado en Jesús de Nazaret.

Es decir que, si los conflictos de clase atraviesan los escritos bíblicos, la práctica de la fe, articulada sobre la militancia, se esfuerza en retomar "la decisión de Dios"... Volveremos a tratar de esto, ya que está lejos de ser evidente. Sea lo que sea, lo que acaba de afirmarse marca bien el límite entre la línea de esta investigación y la teología tradicional, de una parte, y ciertas negaciones extremas, de otra parte. La "contrateología" aquí esbozada se desmarca claramente con relación a un cierto número de expresiones "antiteológicas", entendiendo bien, sin embargo, que el enfrentamiento decisivo se da entre las teologías tradicionales y todas las formas de contestación que, naciendo en el interior de la militancia, constituyen, con muchos matices, un mismo frente de rechazo y de oposición irreductible.

Lecturas actuales

Se inscribe en algún sitio, en línea de puntos, a los lectores actuales. Desde la "clausura" del canon, hay una infinidad de situaciones nuevas y de testigos nuevos, mientras que la recopilación de los escritos permanece inmutable. Las generaciones actuales están en una relación con la Escritura diferente a la de los "testigos" bíblicos que, unos después de otros, releyendo y actualizando los unos a los otros, escriben sucesivamente sus interpretaciones de su vivencia original. Los testigos actuales —he aquí la opción de la Iglesia, el riesgo del "principio escriturístico", del que ha podido decirse que era el "talón de Aquiles de la Reforma", excluyendo todo magisterio "infalible", encargado de dar una interpretación autorizada—, las generaciones sucesivas después de la de los apóstoles, se saben ligadas a esta línea de las prácticas sucesivas de la Palabra, del uno al otro extremo de la Biblia. Su problema es el de tener en alguna parte un punto de enganche sobre esta línea y, tanteando modestamente, originalmente, buscar las prácticas de la Palabra, en relación con sus posiciones de clase, para el tiempo presente. Se ve bien que esto excluye toda mera repetición o recitación; no hay lugar aquí más que para la invención en el arraigamiento, la recreación en la fidelidad, la imaginación en la fidelidad.

Pero menos todavía que el testigo original, el lector no es neutro: su lectura corresponde a su práctica, a su opción de clase. Como la práctica se opone a la práctica, la lectura se opone a la lectura. Una vez más, lo que es decisivo no es un método que, instantáneamente, aparecería como una panacea para la lectura correcta, sino la relación entre práctica social y lectura. Se ha dicho aquí ya suficientemente que la teología tradicional se inscribe en el vasto registro de la ideología dominante y que la praxis de los militantes cristianos hace surgir una "contrateología" que, en numerosos casos, puede aparecer como una contribución no despreciable a las luchas populares de liberación.

En resumen, se puede decir que, si la redacción de los escritos canónicos se ha detenido empíricamente al final de la generación apostólica, el movimiento de prácticas de la fe que, a pesar de todas las intervenciones de los poderes, ha dado lugar al nacimiento de este "canon", no puede ser detenido. Puesto que la historia con sus signos, su sentido, su maduración continúa progresando hacia un fin, la liberación y la "recapitulación" del universo. Si, a partir del momento en que el canon ha sido "cerrado", se inscribe en un movimiento distinto que el de la interpretación espiritual de una historia vivida, se hace exáctamente lo contrario de lo que significa la Escritura para la Iglesia de todos los tiempos. Dicho de otro modo, si canon

quiere decir "regla", permite trazar hipotéticamente una línea que va hasta el infinito, y lo importante, con una regla lo mismo que con el "canon" de la Escritura, es trazar una línea que continúa más allá de él mismo. Tomando una imagen más moderna: el "canon" es como una rampa de lanzamiento que apunta hacia los espacios que ella no alcanzará jamás, pero que permite a los otros recorrer.

Se ve, pues, que si la partida de toda teología como de todo escrito es *"inductiva"* (=lectura espiritual de una aventura histórica por un testigo o una comunidad creyente), existe secundariamente un momento "deductivo", ya que el escrito, releído en otra situación y por otro testigo, llega a ser luminoso, orientador e inspirador. Como se verá más adelante, su relectura contribuye con fuerza a la hermenéutica global de la nueva situación histórica. La teología dominante, subestimando o negando el movimiento inductivo, da a los escritos el carácter de textos "inhumanos", oráculos divinos caídos del cielo o escapándose de las leyes de producción de los documentos culturales de todas las épocas. La inspiración, la manifestación de la "Palabra de Dios" no violan estas leyes; las penetran respetándolas... Se puede analizar ampliamente en esta perspectiva la historia ejemplar de Moisés según los tres primeros capítulos del Exodo y el séptimo de los Hechos de los Apóstoles: el hijo de trabajadores extranjeros oprimidos es arrancado de su familia (¿clase?) de orígen; se convierte (durante cuarenta años) en miembro de una familia real que lo adopta y le hace adquirir una nueva situación social; al hacer la experiencia de la violencia institucional sobre la que reposan sus privilegios rompe violentamente con el ambiente egipcio, busca una nueva posición social y se convierte (durante cuarenta años) en trabajador extranjero, larga experiencia existencial después de la cual "elabora inductivamente" una nueva noción, un nuevo nombre de Dios. Durante los cuarenta años restantes, su gestión será más frecuentemente "deductiva".

Se plantea entonces la inevitable cuestión de saber cuales serían los nuevos escritos correspondientes a las situaciones y a los "testigos-actores" actuales. Es necesario atreverse a responder: la lectura, el análisis y la "popularización" de los actos de liberación por medio de los cuales los pueblos escapan a los sistemas económicos, políticos e ideológicos que les son impuestos por las clases dominantes "nacionales" o multinacionales. Martín Lutero King no dudaba en ver la re-presentación y la continuación en el tiempo presente de la gesta del Exodo, que el pueblo judío ha inscrito a la cabeza de su credo, como el hecho clave de la historia; es el principio decisivo de orientación y de interpretación de todo destino colectivo y personal que se repite a través de todo el Antiguo y Nuevo Testamento: la liberación no está sacralizada en ninguna parte como suceso revela-

dor; pero allí donde se produce una liberación, la fe lee la acción y la manifestación del Dios vivo. La historia no es divinizada en ninguna parte, pero la comunidad creyente se rehusa a ver allí solo la mani festación de fuerzas inmanentes inscritas una vez por todas en la materia y determinando el porvenir; la comunidad toma al contrario el riesgo de descubrir también allí los actos libres y liberadores, creadores de posibilidades y de hombres nuevos.

En ocasiones se han pronunciado condenaciones definitivas contra aquellos que, con una audacia anacrónica, hablaban así "de los acontecimientos y de la fe". A decir verdad, se puede, sin arriesgarse a equivocarse groseramente, afirmar que la teología dominante tenía más en cuenta entonces su posición de clase que sus "desviaciones doctrinales". Todavía hoy, aquellos que se inscriben en esta línea son no solamente minoritarios, sino también denunciados y descalificados; eso cuando no son entregados, en nombre de la "Seguridad Nacional", al brazo secular de las dictaduras militares... Por otra parte, los burócratas de los países "socialistas" prefieren generalmente a los representantes de la religión tradicional, más conforme a la imagen que quieren conservar y difundir y más domesticable...

Razón de más para precisar bien aquí que la historia de las liberaciones populares y de los movimientos obreros para la conquista del poder y el establecimiento de una sociedad socialista —¡con rostro humano y sin campos de concentración ni hospitales psiquiátricos!— no puede ser considerada como un "canon abierto" para añadir a la colección de los escritores bíblicos. Pero como la militancia liberadora descubre a través de todos estos el hilo conductor de la aventura humana arrancada de la cautividad y de la explotación extranjera para ir hacia la ciudad fraternal fundada sobre la justicia, la fe, ejercitada en la lectura de los éxodos bíblicos y de la práctica liberadora de Jesús, encuentra en los movimientos populares de liberación el eco y la prolongación de una acción que no se ha particularizado en el destino del pueblo del Antiguo Testamento sino para mejor esclarecer y transformar el del mundo entero. Así, pues, no se trata de hacer de la historia una nueva "sagrada escritura", pero tampoco de aislar a ésta con respecto a las luchas decisivas llevadas a cabo por la humanidad para la conquista del porvenir. Repitiendo una vez más, si la Escritura está "cerrada", la historia, la misma historia, prosigue y el riesgo de la fe consiste en hacer la misma interpretación que aquella de la que dan cuenta los escritos bíblicos: la historia de las liberaciones humanas puede y debe ser leída como "sagrada escritura continuada", entendiendo bien que los círculos inscritos en los triángulos de los "nuevos textos" *no pueden tener sus centros más que en la cinta de la continuidad de las práctias sucesivas de la Palabra.* La his-

toria bíblica de las liberaciones ofrece una preciosa rejilla de lectura para descifrar la historia de todos los tiempos hasta hoy. Es el riesgo hermenéutico de la fe que no duda en afirmar: Así ha sido *en el pasado* la práctica de los testigos que decían: "Así habla el Señor..." y, consecuentemente: así es *hoy* nuestra práctica ya que, si no habla hoy, ¡el Dios vivo está muerto! (fig. 4)

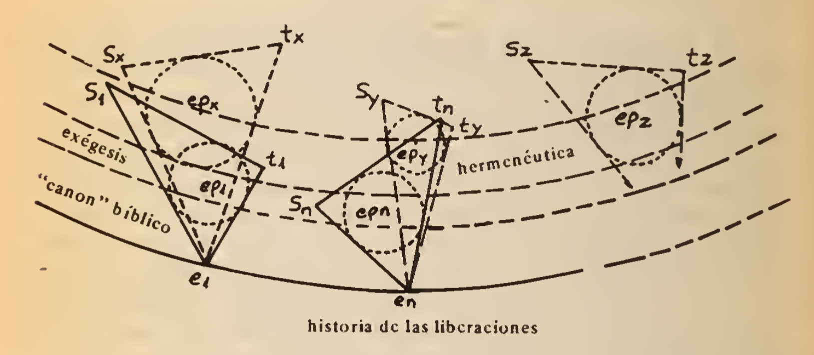


Fig. 4

(Para las relecturas actuales hay tantos triángulos en línea punteada y de "espacios de la Palabra" para el mismo escrito canónico, cuantas situaciones y testigos existen, es decir un número ilimitado... teniendo sin embargo una misma cima).

Militantes y cristianos

No hay, pues, conflicto entre militancia y fe, sino la posibilidad de una fecunda dialéctica. Sucede a veces que la fe sea uno de los motivos para comenzar la acción militante, pero ésta tiene que organizarse, informarse y desarrollarse con su consistencia y su normalidad propias: la toma de conciencia de la realidad universal —aunque infinitamente diversa— de la lucha de clases, el análisis de los mecanismos y sistemas de explotación, de opresión y de alienación, la búsqueda de una praxis y de una teoría revolucionarias sin cesar mejor adaptadas a las evoluciones de las situaciones originales y cambiantes, todo esto no podría ser deducido de la fe, sobre todo si ésta como es el caso más frecuente, no es otra cosa que la religiosidad individual determinada por la teología dominante. Por el contrario, existe una renovación, una transformación o, mejor, un primer nacimiento de la fe cuando ésta, en la militancia, toma cuerpo como práctica de profanación de los tabúes y de los dioses del poder, y como descubrimiento de que, si Dios existe, es necesariamente liberador.

No se trata de ningún modo de establecer aquí la necesidad o la posibilidad de la fe en la militancia, sino únicamente de constatar su presencia y su significado: *existen militantes cristianos,* no militantes *porque* son cristianos (o cada vez menos frecuentemente, a diferencia de movimientos como el "socialismo religioso" o el "cristianismo social": "soy socialista porque soy cristiano", escribía André Philip) sino cristianos *en tanto que* militantes. Y lo que es más, no tienen vergüenza, sino que son felices de serlo. La célebre "crisis de identidad", que hace correr tanta saliva y tanta tinta en los círculos religiosos, no los concierne: se les muestra como la descomposición de un cristiano replegado sobre sí mismo, atrapado en una actitud defensiva sobre posiciones ya perdidas, ensayando definir una especificidad previa a todo compromiso; mientras que el militante recibe su identidad de la mirada de los otros, camaradas ateos o no creyentes, que le piden solamente tener la sencillez de ser lo que es, sin altivez ni vergüenza. Los verdaderos revolucionarios son suficientemente conscientes de la dificultad de su empresa y de los riesgos que comporta para desear que colaboren hombres de horizontes ideológicos variados, con la reserva de que cada uno aporte su contribución original *al interior* de una *misma* praxis y de una *misma* elaboración teórica. Por ejemplo el director del periódico Nahn Dan de Hanoi, pidiendo a los cristianos y a los budistas unirse a los marxistas en un esfuerzo común para superar las contradicciones y los obstáculos psicológico-ideológicos que impiden el avance revolucionario.

¿Qué es creer de este modo? Es hacer una experiencia singular, lo que Paul Ricoeur llama el paso por el tamiz de los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud: crítica de la fe como ilusión alienante, nivel económico-ideológico; como transposición de la contravoluntad de poder, nivel biológico del resentimiento de los débiles contra los fuertes; y como sublimación de la libido, nivel psicoanalítico de la semántica del deseo: "Una crítica marxista de la ideología, una crítica nietzscheana del resentimiento, una crítica freudiana del desamparo infantil, son en lo sucesivo caminos por los que debe pasar toda clase de meditación sobre la fe"[13]) no destruye más que la religiosidad y contribuye en abundancia a purificar, a radicalizar la realidad del encuentro con Jesús de Nazaret. Más todavía, la militancia que implica una ruptura con la religión y la teología dominante despoja a este mismo Jesús de los oropeles césaropapistas y de todas las insignias señoriales con las que lo han disfrazado para mejor domesticarlo; le restituye su verdadera figura de hombre del pueblo, luchando con sus hermanos por una liberación total estructural e interior, temporal y eterna. La praxis se revela como un factor epistemológico decisivo, como la fuente de un conocimiento espiritual claro y feliz: releer la Escritura en el cuadro de la militancia no es imponerle una arbitraria reja ideológica, es encontrar

el hilo adecuado, aquel que —en sí mismo y, sobre todo, en las interpretaciones que ofrece la teología dominante— es con frecuencia enmascarado hasta el punto de ser completamente amortajado, como el pastor David bajo el arsenal paralizante que quería imponerle el rey Saúl. Volveremos a tratar de esto.

Creer, aquí, es aceptar, en el seno mismo de la militancia, la interpelación por una palabra situada, concreta, actual; es aceptar que la praxis no agota el sentido último de las cosas y que puede sin cesar, no ser fundamentalmente cuestionado, pero sí criticada y reorientada por el encuentro con la de Jesús; es aceptar que su acción de entonces haya abierto una brecha en el destino, es decir en todas las estructuras y categorías de la opresión metafísica sociopolítica y psicológica que paraliza al hombre y que haya "desfatalizado la historia", es decir que haya devuelto a todos y a cada uno su derecho, su oportunidad y su porvenir; es aceptar que esta acción no ha sido interrumpida por la muerte, sino que hoy la continúa a escala del universo. Se vuelve siempre a la admirable 'lectura' de Jesús hecha por Roger Garaudy:

> Todos los dioses estaban muertos y el hombre comenzaba. Era como un nuevo nacimiento del hombre. Yo miro esta cruz que es el símbolo y sueño con todos aquellos que han ensanchado la brecha... Poder de crear, atributo divino del hombre, ella es allí mi hostia de presencia real, cada vez que alguna cosa nueva está a punto de nacer para engrandecer la forma humana, en el más loco amor o en el descubrimiento científico, en el poema o en la revolución (10 de octubre de 1969).[14]

Creer, aquí es descubrir que el encuentro con Jesús vivo, lejos de atenuar la militancia, la radicaliza, la coloca en perspectiva, la corrige cuando corre el riesgo de perderse, por ejemplo, en la confusión entre la contradicción principal que levanta a los dominados contra los dominantes y las contradicciones secundarias que oponen con frecuencia a los dominados entre sí; la relanza cuando tiende a fijarse y a considerar como suficientes las primeras adquisiciones de la revolución, o cuando se debilita delante de las resistencias o en los fracasos; la profundiza cuando se contenta con lo estructural y pierde de vista que el objetivo último de toda revolución es "cultural", es decir la transformación de las relaciones entre los hombres y la transformación del mismo hombre. Además —y esto es capital—, el encuentro con el evangelio libera constantemente al creyente de la voluntad de poder, haciendo de él sin cesar un combatiente fraternal y desinteresado, cuya praxis está despojada de todo interés personal, totalmente integrado a un proyecto común y dispuesto al sacrificio,

al don de la propia vida, para que vivan los otros. Si tal es la fe en la praxis, se puede sin duda afirmar que la militancia es la garantía de una fe que rehusa las alienaciones de la religión dominante, lo mismo que la fe protege a la militancia de ser demasiado corta y peligrosamente amenazada desde el interior de ella misma...

Muy exactamente se expresa el texto de Quebec (abril 1975), con el cual se concluye la primera asamblea mundial de los cristianos por el socialismo. Después de haber analizado ampliamente la situación política mundial y el desarrollo de las luchas de liberación y antes de definir lo que puede ser una Iglesia renovada, presenta brevemente lo que puede ser una "nueva práctica de la fe":

> 15. En la situación actual del capitalismo transnacional, muchos cristianos hemos descubierto que el compromiso con la praxis histórica, liberadora y revolucionaria, es el lugar de la vivencia, reflexión, comunicación y celebración de nuestra fe en Cristo. Esto nos ha llevado a ver cada vez más claramente que la tarea revolucionaria es el lugar donde la fe adquiere su verdadera dimensión y su fuerza radicalmente subversiva; en ella asumimos todas las exigencias de la práctica de Jesús y reconocemos en El al fundamento de una nueva humanidad.
>
> 16. La historia reciente de las luchas populares, con sus logros y con sus retrocesos, nos confirma que las clases y los pueblos explotados son los primeros y verdaderos gestores de su propia liberación. A una secular situación de opresión se añade hoy una represión masiva y sistemática contra todos los esfuerzos de las clases populares para transformar el orden social capitalista. A todo lo cual solo se opondrá con eficacia y radicalidad, la lucha que viene de la fuerza y de la conciencia de los pobres del mundo. Vivir y reflexionar en este contexo de opresión y de represión nos exige buscar caminos inéditos en nuestro testimonio del poder de la resurrección del Señor. Si el Reino se hace presente cuando los pobres son evangelizados, estamos convencidos de que esto ocurre únicamente en la medida en que los mismos pobres son los portadores de la buena nueva de la liberación para todos los hombres; es decir, en la medida en que ellos se apropian del evangelio y lo anuncian, con gestos y con palabras, en tanto que rechazan la sociedad que los explota y los margina. Los "condenados de la tierra" dan así razón de su inquietante esperanza de liberación.
>
> Asumir la praxis subversiva de los explotados que pretenden construir una tierra nueva, es vivir la experiencia de la conversión evangélica, es encontrar una nueva identidad humana

y cristiana. Convertirse es romper con complicidades colectivas y personales, es afrontar el poder opresor, incluso y sobre todo si se autodenomina cristiano, es dejarse cuestionar por las exigencias de las luchas populares Esta ruptura política y espiritual es la presencia de la resurrección, la pascua dé la libertad, la experiencia de la vida nueva según el Espíritu.

(*Comentario de uno de los talleres del encuentro:* La conversión al pueblo y a sus luchas es una concretización de la conversión a Dios que se identifica con los hambrientos y los explotados. Para muchos cristianos se trata de una experiencia espiritual decisiva. No es simplemente un encuentro aislado con la pobreza de Jesús sino una experiencia de Dios en el corazón de la historia de las clases oprimidas. Y es por esto por lo que reconocer la pasión de Cristo —pueblo sufriente y despreciado por los poderosos— es ya ser conducidos por el poder de la resurrección).

18. La fe ha sido vivida y pensada en un universo que no es el de la experiencia revolucionaria contemporánea, en un mundo ajeno a la visión conflictiva y dialéctica de la historia. Pero en la medida en que para los cristianos revolucionarios la identificación con los intereses y con las luchas populares constituye el eje de una nueva manera de ser hombre y de acoger el don de la palabra del Señor, se toma conciencia de que una reflexión sobre la fe, a partir de la praxis histórica, será una teología ligada a la lucha de los explotados por su liberación. Es una teología militante, hecha desde una opción de clase y empleando la misma racionalidad que utilizamos para analizar y transformar la historia. De ahí la importancia que reviste el marxismo en esta tarea de reformulación de la inteligencia de la fe. En definitiva, la teología se hace verdad en los hechos, en la práctica revolucionaria. Todo esto y no unas simples afirmaciones o unos nuevos modelos teóricos nos liberará de cualquier forma de idealismo.

(*Comentario:* La labor de desideologización de la fe supone la aplicación de tres criterios:

1. El de la inserción en las clases populares y en sus luchas, únicas que pueden dar un carácter radical al análisis y a la denuncia de las ideologizaciones burguesas del evangelio.

2. El de una aplicación social del evangelio realizada en la base a través de una lectura militante de la Palabra. Contrariamente a todos los individualismos religiosos, los pobres

tienen una sensibilidad que les permite recibir y practicar, como pueblo, la Palabra.

3. El de la libertad de la Palabra. Aunque ideologizada, ésta no está totalmente atada, suscita siempre de nuevo compromisos inesperados en las luchas revolucionarias.

Sin duda una tal praxis no conduce a purificar completamente la fe de todo contenido ideológico, pero se puede constatar que la aplicación social en lo concreto de la vida y de las luchas de los explotados reemplaza, poco a poco, la ideología por la utopía. Lo anti-ideológico es la militancia liberadora. Se trata de un desafío que corresponde tanto a los cristianos en los países capitalistas como en los países socialistas.

La verdad evangélica es una cosa que se hace. Ser testigo de la verdad es realizar la promesa de filiación y de fraternidad transformando la historia por abajo, a partir de los pobres de este mundo).[15]

Se reencuentra aquí el lugar de la teología y se puede retomar la más clásica de las definiciones, la de San Anselmo: "No basta creer, es preciso comprender lo que se cree" o: "Credo ut intelligam": creo de tal modo que comprendo "mi creer". La teología no es más que la inteligencia de la fe. Aparece entonces no como la sistematización de "lo que se cree", como lo da a entender la frase de Anselmo, no, consecuentemente, como la constitución de un cuerpo doctrinal lógicamente articulado, sino como la explicitación de este "creer", de este acto, de esta conducta, de esta práctica evangélica en el seno de una praxis revolucionaria. No solamente esta "teología" tendrá todos los caracteres de una contrateología, sacando a la luz del día las complicidades y desenmascarando los papeles sociopolíticos de la teología dominante, sino que no pretenderá de ningún modo tener los caracteres de ésta: será fragmentaria, ocasional, provisional y estrictamente "local". Todas las pretensiones de perennidad y de universalidad estarán ausentes. Y sin embargo, tendrá como misión el sacar incesantemente a la luz la coherencia de la lectura del evangelio con la praxis, la coherencia de esta lectura con la intención original de los autores bíblicos, los arranques esclarecedores y críticos de esta lectura sobre la praxis.

Debería quedar claro que en este contexto hay lugar para una reflexión propiamente teológica: "la fe no es un grito", según la hermosa expresión de Duméry, y la del militante no puede ser más sentimental, difusa e informe que la del teólogo tradicional. Si la fe es *respuesta a una palabra*, también es *opción acerca de un sentido*. El

militante no puede economizarse una búsqueda de formulación coherente de la relación entre el sentido de su praxis y el sentido de su fe, la una y la otra articuladas sobre una historia, sobre sus riesgos y sus esperanzas. En una célebre fórmula, Paul Ricoeur dice: "Los cristianos en el mundo de hoy deben ser los profetas del sentido". Dicho de otro modo, la fe corresponde a una cierta lectura de lo real, permitiendo un comportamiento dinámico, un caminar cuya meta puede aparecer claramente sin que las etapas sean forzosamente conocidas. "Levántate, abandona tu país, tu patria, la casa de tu padre, vé al país que te mostraré", es el principio de la práctica de la fe, es Abraham, el padre de los creyentes; la meta está relativamente clara: una tierra va a ser dada, pero sobre cuáles van a ser las etapas del camino no se sabe nada; lo importante es salir, marchar y esto es la fe; no es una posesión sino un riesgo, no un estado sino un movimiento. De ahí la ocurrencia de Jean Cardonnel: "Yo no tengo fe, y la mejor prueba de que no tengo fe, es que creo", ya que el acto de creer es el antitipo de la posesión religiosa. Jean Cardonnel tiene razón: el acto de creer —habría que decir "el creer" mejor que "la fe"— es una lectura tanteante de la vida que surge, una interpretación evangélica de la praxis y de la teoría que suscita, que la orienta y la corrige. Lutero hubiera dicho: es lo contrario de un tener asegurador; no es más que *certeza*, riesgo de toda una vida puesta en movimiento por el encuentro de Jesús vivo en su Palabra.

Así, pues, "no basta creer, es preciso comprender lo que se cree": articulada con esta definición de la fe, la teología aparece como un ensayo de articulación orgánica de los diferentes avances de la práctica de la fe. Hay experiencias que son analizadas, sucesos que son interpretados y unidos, historia que recibe una significación y que se organiza en una visión global, con una opción recapituladora; lo que significa que, finalmente, los acontecimientos dispersos deben tender hacia un fin, que da sentido a los orígenes y a las diferentes etapas del camino.

Y si la teología dominante, la mayor parte del tiempo inconscientemente —¡y con cuántas contradicciones entre práctica y discurso!— toma lugar en el interior de la "racionalidad criminal" de los sistemas imperialistas de opresión, la contrateología, dando cuenta, cuando se puede hacer, de la fe de los militantes, se inscribe en la racionalidad liberadora de las luchas populares. No se puede concluir, sin embargo, que las cosas sean iguales: parte religiosa de la ideología dominante, la teología tradicional tiene, en general, un papel de justificación del orden establecido. Según la terrible ocurrencia de Hans Hoekendjik: "ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y el amor, pero la más grande de las tres es... el status quo". O como decía un teólogo latinoamericano: las mejo-

res prédicas, las más brillantes exposiciones teológicas nos conducen a entonar: "Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto". Y nosotros salimos edificados, transportados, resueltos: "Sicut erat in principio, et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen". Grandeza e impotencia del idealismo cristiano de todas las épocas... Así la teología tradicional no contesta en serio a los sistemas de dominación, más que los constructores de un puente cuando hacen sufrir a éste el "test de sobrecarga". Como decía un teólogo negro a sus colegas blancos en Ginebra en 1973: "Tanto en un caso como en el otro, lo que importa probar es que resiste y no se hunde. ¡La mayor parte de los "teólogos políticos" están dispuestos a aportar siempre los correctivos necesarios al interior de las estructuras para que, en ningún caso, éstas puedan ser fundamentalmente cuestionadas!".[16]

La teología que expresa la racionalidad de la fe militante no tiene de ningún modo esta función justificadora; al contrario de los sistemas tradicionales, no encubre nada, sobre todo en lo que se refiere a los condicionamientos y roles sociales del "cristianismo", sino que, al contrario, se esfuerza por elucidarlo todo; no es el "sí-pero" religioso del orden establecido, sino el "no" resuelto a sus prácticas y a sus valores; y si da cuenta de una fe que vive y de una lectura del evangelio que se ejercita en una militancia radical, es para mostrar las posibles incoherencias, las inevitables debilidades y límites y para ejercer a la vez una función de elucidación espiritual y de crítica en el interior de una práctica de lucha de clases. Esta, por lo demás, no tiene necesidad de ser sacralizada o justificada: es una necesidad engendrada por la violencia institucional; tiene, durante un tiempo, un papel que cumplir; no intenta prolongarse indefinidamente, sino a desaparecer después del establecimiento de una sociedad nueva, según la frase de Pablo Neruda: "Yo nunca he comprendido la lucha, sino como un medio de terminar con la lucha. Nunca he comprendido el rigor sino como un medio para terminar con el rigor".[17] Hermoso optimismo que deja intacto el problema de la desescalada de la lucha y del rigor...

Resumiendo se podría decir que, salvo excepción, la teología tradicional se articula sobre los órdenes de creación, sobre un tiempo original que hay que conservar y reencontrar y sobre la omnipotencia de un dios inmutable cuya encarnación tiene por función el restaurar lo que ha sido destruido por el rebelde-pecador; mientras que la contrateología tiene por nervio la esperanza, una opción positiva y renovadora sobre el porvenir, la confianza en la maduración histórica de la humanidad y en su cumplimiento escatológico, todo esto arraigado en la experiencia del encuentro, constitutiva de una nueva identidad y de una contagiosa calidad de ser, con Jesús de Nazaret, la irrupción en la historia del hombre nuevo.

Notas

1. M. CARATINI y P. GRANDJEAN, *Le statut des Missions en Indochine*, Librairie de recueil Sirey, París, hacia 1943 (?), p. 82
2. Texto, no publicado (?), comunicado por el Comité nacional de católicos, Hanoi.
3. En *Reformierte Kirchen im Sudafrikanischen Vielvölkerstaat*, ed. "Nederduits-gereformeerde Kerk", Pretoria 1976, p. 75.
4. Se han subrayado ciertos pasajes particularmente significativos.
5. *Declaración del Diálogo Ecuménico de Teólogos del Tercer Mundo.* Publicada en "Servir", Jalapa, México, nº 67, 1977, pp; 107-120
6. En *Politique et Foi*, ed. du Cerdic, Strasbourg, 1972, p. 121 ss.
7. Op. cit.
8. En *Responsable de la révolution de Dieu*, París, edit. Epi, 1969, p. 45 s.
9. *Christologie du Nouveau Testament*, ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-París, 1958, p. 72 s.
10. Alusión al texto de Kant favorable a la revolución "moral en su misma esencia".
11. Carta a Roederer, 1801, en *Napoleón, pensées politiques et sociales*, reunidos y presentados por Adrien Dansette, edit. Flammarion, París 1969, p. 146.
12. *Teología del Antiguo Testamento*, tomo I, edit. Sígueme, Salamanca, 1972, 2ª ed.
13. "La critique de la religion et le langage de la foi", *Bulletin du Centre protestant d'Etudes,* Ginebra, 1964.
14. *Pour vous qui est Jésus-Christ?,* edit, du Cerf. París 1971, p. 111 ss.
15. Editado como apéndice en el libro de Giulio Girardi *Cristianos por el socialismo*, edit. Laia, Barcelona 1977, pp. 236-237.
16. "Théologies noires et latino-americaines de liberation", en *Parole et Société,* abril 1973.
17. *Confieso que he vivido*, Barcelona 1975.

3

NO CAMBIAR DE ANTEOJOS EN MEDIO DE LA LECTURA

Inteligencia colectiva

La hermenéutica es la ciencia del dios Hermes encargado de transmitir a los humanos en términos claros los resultados de las deliberaciones confusas y borrascosas del Olimpo. Pero, patrón de los comerciantes y de los ladrones, Hermes es también el que hace circular las mercancías a través de las fronteras y de las culturas y el que procura que los valores cambien de manos. Finalmente, también es el protector de los médicos, de los que intentan devolver la plenitud de la vida al que está amenazado por la muerte. Habría así cuatro dimensiones de la hermenéutica: la que consiste en traducir en palabras humanas un mensaje divino (es la pretensión de los profetas del Antiguo Testamento); la que transpone lo que se ha dicho "en aquel tiempo" *(in illo tempore)* a las categorías contemporáneas y busca las equivalencias en una cultura de lo que ha sido formulada en otra (el trabajo de los traductores bíblicos corresponde a esta segunda categoría, sobre todo después que han comprendido la imposibilidad de traducir mecánicamente, palabra por palabra, frase por frase, y que se orientan cada vez más hacia la búsqueda dinámica de correspondencias fundamentales; la traducción se convierte de hecho en transmutación y la experiencia demuestra que no se puede arriesgar una formulación adecuada a nivel del lenguaje si no se ha hecho una opción acerca del sentido actual del texto original...); la tercera dimensión es la que consiste en arrancar la propiedad del texto y de su sentido a los que lo tienen indebidamente encadenado: recordemos el estupor de Lutero, alumno en Magdeburgo, descubriendo un día la Biblia mantenida atada a un pupitre por una pesada cadena y decidiéndose entonces a devolverla al pueblo. Desde entonces ha estado de nuevo ampliamente confiscada por toda clase de clérigos, magisterios que se creen autorizados, mucho más: divinamente legitimados, para dar la única interpretación auténtica, exégetas de oficio cuyo arsenal científico coloca a los no especializados en un estado de completa dependencia intelectual. Ciertamente, los formidables progresos de las ciencias bíblicas y los avances que han permitido en los dominios de la traducción y de la edición de la Escritura son no solamente espectaculares, sino también de una importancia decisiva para la historia de la teología. Pero, ¿a quién apro-

vecha esto, nos atrevemos apenas a preguntar, sino a un número restringido de privilegiados de la cultura, pertenecientes, como se debe, al estrato intelectual de las clases medias? La "formación permanente", que es la más nueva empresa y la más positiva de los teólogos progresistas, ¿no corre el riesgo, a pesar de todas las precauciones tomadas, de crear una nueva casta de "los que saben leer" que, de golpe, tendría automáticamente el poder de enseñar al pueblo y de dirigirlo? Por esto no se debería permanecer en este estadio de la burguesía ilustrada, de la que nada prueba —¡al contrario!— que vaya a tener una acción más auténticamente liberadora que la de los cínicos del dinero y del poder. Si la concientización —es decir la "alfabetización política"— no viene a relevar el trabajo de los sabios y a corregirlo vulgarizándolo —¡dejando a las masas adueñarse de él—, entonces este admirable esfuerzo queda marcado por el signo ambiguo —y finalmente negativo— de la cultura dominante. Esta es la razón por la que la tercera dimensión de la hermenéutica es la más actual, la más indispensable: la de arrebatar el texto a los propietarios-ladrones y restituírselo al pueblo.

Esto no es de ningún modo imposible, pero necesita esta conversión-ruptura social (de la que hemos hablado anteriormente) del comentador o del exégeta. Cuando en 1971 la federación protestante, con una débil mayoría incierta, recomendó a las parroquias, grupos y movimientos el estudio del documento "Iglesia y poderes", se produjo una grande y saludable agitación. Es verdad que la cuestión a la que respondía el memorandum era, por sí sola, insólita hasta el punto de poder parecer provocadora: "Se invita a las iglesias a interrogarse con sinceridad acerca de las relaciones que de hecho mantienen con los actuales poderes económicos y políticos y a preguntarse qué tipo de relaciones correspondería a su misión". A muchos, esta problemática les parecía verdaderamente obscena, como toda revelación de lo que debería permanecer siempre oculto. Con razón o sin ella, se criticaron de todos los modos posibles las informaciones históricas y económicas, lo mismo que el estilo y la ausencia de moderación o de tacto de los autores. Para muchos estas escaramuzas eran otras tantas excusas a las cuestiones de fondo que no se querían plantear. Ahora bien, un día, cuando acababa de darse una exposición explicativa en una comunidad obrera, se levantó un anciano: "Es la primera vez, dijo, que oigo a la Iglesia hablar en mi propia lengua". Lo que los burgueses no podían o no querían comprender, el militante obrero lo recibía con toda naturalidad, reconociendo en un cierto número de las afirmaciones del texto una postura de clase análoga a la suya. La verdadera hermenéutica se sitúa, pues, a un nivel completamente distinto que el de los métodos de lectura, aunque éste sea muy respetable e indispensable. Para quien ha estudiado, por poco que sea, el discur-

so bultmaniano acerca de las categorías de la existencia como llaves de la interpretación moderna de los textos bíblicos, es un golpe —aunque no una sorpresa— el descubrir que es la realidad de la existencia solidariamente compartida —y no una definición idealista— la que es la llave de una interpretación creible para el hombre totalmente extraño a las apasionantes investigaciones de la hermenéutica contemporánea. Con otras palabras, si, *en el límite*, la exégesis puede ser "puramente científica", "neutra", "objetiva", la hermenéutica es *siempre* partidaria: no es auténtica sino en cuanto es realmente popular. Esta es la convicción que se encuentra a la base de la "cocientización-alfabetización política" de Paulo Freire.

Esto podría tener consecuencias decisivas: fin del magisterio del exégeta llamado en adelante a buscar con el militante (¡y si él lo era también!) un sentido que no tiene ninguna posibilidad de encontrar él solo. La secuencia habitual "exégesis-hermenéutica" es puesta en entredicho. La praxis y la práctica son fuentes de interpretación de la historia y de los textos.

Por lo demás, la hermenéutica académica se traiciona en la medida en que habla mucho más de existencia que de historia e insiste constantemente acerca de las dimensiones individuales de la comprensión y de la fe. Así Ricoeur, uno de los más lúcidos entre los especialistas contemporáneos en la materia: "... existe un círculo: para comprender el texto es preciso creer en lo que me anuncia el texto; pero lo que me anuncia el texto no se da en ninguna otra parte que en el texto; ésta es la razón por la que es preciso comprender el texto para creer" (debe señalarse el lugar central de los dos *me*, remarcando que el destinatario es el lector filósofo, exégeta, creyente... Sería preciso, por otra parte, distinguir el "yo" de la experiencia personal, el "Yo" de los Salmos que es siempre en comunidad y el "yo metodológico" del que tratamos aquí, que es abstracto, es decir que no está ni históricamente situado ni socialmente asentado). Y añade: "se instituye... una circulación entre todas las formas de desmitologización en tanto que obra de la filosofía y la desmitologización en tanto que procede de la fe. Alternativamente es el hombre moderno, después el filósofo existencial, en fin el creyente el que conduce el juego" .[1] Bien entendido que "estos tres son uno solo", en ciertos aspectos tan solitario y autosuficiente como el dios trinitario. Por otra parte, Ricoeur dirá todavía: "... en el hombre moderno luchan un creyente y un ateo; en el mismo creyente se enfrentan un crítico adulto y un niño ingenuo que escucha la Palabra...".[2]

He recibido demasiado de esta investigación tan honesta cor exigente para pensar en rechazarla a la ligera. Sin embargo, cada

me ha parecido más insuficiente, por exceso de individualismo y como extranjera al devenir colectivo de la humanidad, en el cual, Ricoeur, por otro lado, toma una parte significativa... Bultmann, del cual en esto es ampliamente tributario, puede ser considerado como el más auténtico, pero también como el más trágico heredero de la teología y, sobre todo, de la espiritualidad solitaria de la tradición pietista que se remonta a Lutero y conduce hasta Kierkegaard.[3] Hasta qué punto la historia puede ser ignorada —o, lo que es más grave: no ser integrada a la investigación hermenéutica—, lo muestra un simple hecho, una sola fecha: es en 1941, mientras que el III Reich está en plena ofensiva hacia el corazón de la Unión Soviética y mientras cada día los hornos crematorios de los campos de concentración engullen su ración de judíos, comunistas y otros deportados, que Bultmann lanza su manifiesto "Nuevo Testamento y mitología", en el cual explica que el mundo de los espíritus y milagros del Nuevo Testamento se ha convertido en algo totalmente extranjero al hombre moderno racional, científico y técnico, dueño de sí mismo y del universo... Y esto es tanto más desconcertante cuanto, al contrario de Heidegger, su maestro en filosofía, Bultmann ha sido siempre un resuelto antinazi, dispuesto valientemente a pagarlo con su vida.

Fernando Belo arregla cuentas duramente con este tipo de trabajo:

> La exégesis burguesa, trabajando a partir del logocentrismo antiteocéntrico, quiso, con suertes diversas, deshacer el cierre del MITO que actúa en los textos neotestamentarios: el nombre de Bultmann queda ligado a esta tentativa de desmitologización. De que se haga a partir del logocentrismo burgués, no acepto como síntoma más que el recurso a la "conciencia del hombre moderno" a la cientificidad de la razón, al progreso de la modernidad que parece ser siempre el último argumento de los textos que pretenden ser desmitologizadores. Al desconocer las escrituras y el relato del poder, lo mesiánico, esta desmitologización no puede salir de lo teológico y, en efecto, esta forma burguesa de lo teológico conduce a la *interioridad* (encubierta bajo el nombre de experiencia o actitud espiritual), sea uno "creyénte" como Bultmann o no. Se puede hablar de "historia de salvación", y la historia no queda por eso menos disuelta en la atemporalidad de la conciencia y de la interioridad y en su relación con "la eternidad" de Dios.[4]

El test de esta volatilización de la realidad histórica se encuentra en la actitud fundamental negativa de Bultmann con respecto al Antiguo Testamento, la parte de la Biblia donde el devenir, lo provi-

sional, lo político son tomados en serio en su especificidad y presentados a los hombres como los marcos de un auténtico servicio a Dios.

La cuarta misión hermenéutica es "medicinal": consiste en permitir que recobren vida los escritos que, igual que cualquier otro documento del pasado, pueden "morir" o, al menos, no conservar más que un valor meramente arqueológico. Solo la dialéctica exégesis-hermenéutica, fidelidad al pasado y al presente, enraizamiento en la tradición y en la invención creadora permite que surja de nuevo la palabra viva y actual que es el centro, el sentido y la opción de cada relectura de los textos bíblicos. Esta "resurrección-insurrección" de la Palabra es la gran aventura recorrida y esperada como una gracia por todo hermeneuta al servicio de las masas humanas que luchan por su liberación.

Coherencia de lecturas

Si la praxis revolucionaria es el punto de partida y la fuente nunca agotada de una nueva interpretación de lo real, si, al contrario de la ideología dominante disimuladora de las verdaderas relaciones sociales, permite analizar las estructuras sociales, desenmascarar los rasgos inhumanos y preparar su derrocamiento, se observa también que ella es el principio de una hermenéutica completa, auténtica y fecunda. Cf. Todavía Ricoeur: "toda la existencia humana es un texto para leer",[5] fórmula que debe ser precisada, lo que trataré de hacer, en cuatro niveles, por lo menos:

a) interpretación de la historia contemporánea, y consecuentemente pasada, de la situación global del mundo, del lugar y de las tendencias de la sociedad particular en la que se encuentra el militante;

b) interpretación de la organización, de las estructuras de poder y de la influencia ideológica de las grandes instituciones eclesiásticas, de los grupos marginales cristianos y de su papel en el medio ambiente micro y macrosociológico;

c) interpretación de las organizaciones de militantes, de su estrategia y de su táctica, de su fe, de su psicología, de su estilo de vida, de su comprensión de sí mismos, tanto colectiva como personal;

d) interpretación de los escritos bíblicos, a partir de las relaciones sociales que caracterizan la producción de los diversos textos en las épocas sucesivas a su redacción e iluminación de los motivos particu-

larmente actuales... Repercusiones "deductivas" de este último nivel sobre cada uno de los otros tres.

La ventaja de este proceso es que representa una tentativa nunca terminada, y por lo tanto un esfuerzo permanente, para analizar —para transformarla totalmente— la globalidad de lo real. Es evidente, por otra parte, que cada uno de los niveles, condicionados por los otros, reacciona sobre ellos de manera crítica y creadora, lo que tiene una mayor posibilidad en cuanto que los mismos instrumentos son empleados en cada uno de ellos por los militantes, sin que, por eso, exista nivelación, reducción o destrucción de la especificidad de cada uno. En efecto, en el interior de la praxis, existe un análisis global integrado, gracias al cual, con relación a una precisa situación de clase, se puede esperar y verificar que todo se ordene, se sitúe y se pondere, sin que nada sea dejado aparte o interpretado en función de una lectura particular. (Esta unidad del proceso hermenéutico es a veces verdadera para la teología dominante; es el caso de los teólogos del Apartheid que justifican plenamente la práctica política y personal racista; a veces, al contrario, y en la mayoría de los casos, existe contradicción entre la práctica conservadora o reformista de los teólogos y su discurso idealista, que aparece como la parte visible de este terrible iceberg que es la conciencia religiosa infeliz; punto de colisión apologética, si es que existe, y fortuna de los confesores, si todavía quedan...).

El esquema siguiente es una tentativa de dar cuenta de la *circulación* hermenéutica (que es algo completamente distinto que el círculo de la interioridad donde dialogan el hombre moderno, el filósofo existencial y el creyente ingenuo, encerrados en sí mismo, si se puede decir), que va de lo más universal a lo más íntimo, de lo económico a lo "espiritual", pasando por lo político y lo ideológico. Y si se pregunta "dónde se sitúa al Espíritu Santo", está claro que puede estar actuando en todas partes o que, si nos esforzamos en concederle un "dominio reservado", ¡no está en ninguna parte! Se repetirá también que muchos militantes han comenzado por la lectura de la Escritura y la práctica iluminadora de Jesús. ¡Sin duda! Lo importante es que posteriormente hayan descubierto el primado iluminador de la praxis y hayan pasado de un nivel religioso particular a una hermenéutica global y globalizante, en el interior de la cual lo religioso tiene también su consistencia y su especificidad. Lo esencial, de todas maneras, es que haya circulación y que se esté dispuesto a realizar la experiencia que enriquece la comprensión de la Escritura y de la situación, de manera que las espirales en línea de puntos indiquen un progreso en la hermenéutica de la situación, de la institución, de los militantes y de la Escritura.

CIRCULACION HERMENEUTICA



Todas las líneas (curvas o rectas) indican movimientos nunca fijos, tensiones, interpelaciones, dialécticas.

El esquema excluye tanto la "política sacada de la Escritura" como la "Escritura sacada de la política". Los dos polos no pueden ser confundidos.

La dialéctica de lo "inductivo" y de lo "deductivo" se vuelve visible, sea cual sea el punto de partida de lo "vivido".

La situación general representada es tanto la de la comunidad como la de la persona, tanto la del "laico" como la del "clérigo"...

Toda teología se inscribe en este esquema. La teología "deductiva" dominante lo niega o lo ignora. La teología "inductiva" de los militantes lo reconoce como correspondiente a la realidad y quiere utilizarla al máximum.

Por un deseo de simetría —que no es arbitraria sino que corresponde a la realidad—, se han indicado cuatro niveles en cada uno de los procesos hermenéuticos:

la praxis, que no se trata de "justificar", ya que tiene su razón de ser en los conflictos de clases y en la decisión de ruptura con el orden establecido, y la *práctica* que nace en la experiencia del encuentro con Jesús viviente y en la decisión existencial de seguirle;

el análisis que corresponde a esta praxis y refuerza su carácter de principio permanente de inteligencia de lo real y la *exégesis* que es la lectura de los textos que provoca y sostiene la práctica;

la ideología (en el sentido leninista del término: interpretación global del mundo de cara a la toma del poder por los revoluciona-

rios) y la *confesión de fe* que es la "invención" de un sentido del evangelio relativo a cada situación donde se debe manifestar —ya que las sucesivas confesiones de fe no son para los cristianos actuales sino ejemplos y nunca modelos obligatorios;

la utopía que es el horizonte a medio y a largo plazo de todo militante, lo mismo que el cumplimiento de la *esperanza* es el de toda práctica cristiana.

No se trata evidentemente de identificar los dos términos de cada una de estas parejas y tampoco, mucho menos, de buscar un concordismo cualquiera; más aún, posiblemente hay circusntancias en las que son contrarios y ciertamente están *siempre en tensión*. La opción que aquí tenemos es que esta dialéctica es constantemente fecundante, antidogmatizante, rejuvenecedora; se opone a toda cerrazón lo mismo que a todo inmovilismo; ataca desde la raíz toda clericalización lo mismo que toda burocratización; puede significar una renovación permanente de la práctica y de la praxis, de la manifestación del evangelio y del avance revolucionario.

No hay aquí ninguna intención apologética, como tampoco la búsqueda de una ortodoxia revolucionaria cualquiera, sino el tomar en serio el simple hecho de que *existen militantes cristianos*, es decir que la praxis no paraliza la práctica evangélica y que ésta no se opone de ningún modo, sino al revés, que se integra normalmente, necesariamente, en las luchas populares de liberación. Que esto hoy todavía no suceda siempre así, está claro: son numerosos los cristianos que han sido condicionados en este punto por la teología dominante y que piensan siempre, como aquellos sacerdotes paraguayos, como los católicos vietnamitas después de 1951, que deben optar entre la fe y la lucha. Mientras que en la perspectiva arriba indicada, la participación en las luchas contra los poderes de explotación y de opresión es el marco mismo donde la práctica cristiana va a encontrar su pleno desarrollo y a reanudarse con la dinámica original del evangelio —no olvidando que éste no se expresa plenamente sino en los dos Testamentos, al recordar con insistencia el Antiguo que todo es política y al subrayar el Nuevo, sin negar la evidencia anterior, que la política no lo es todo.

Miembros del partido y lectores del evangelio

Tal ha sido también el verdadero origen del *diálogo entre marxistas y cristianos* y también su fecundidad. Si, en el correr de los tiempos, se ha convertido en un lujo o en la ocasión para algunos intelectuales cristianos de darse y de comunicar a su auditorio deliciosos escalofríos, en el orígen ha sido el encuentro en una praxis co-

mún, la de la *Resistencia*, entre "el que creía en el cielo" y "el que no creía en él". Es porque habían hecho la experiencia de una misma lucha, a partir de posiciones ideológicas diferentes, y que se habían convertido en respectivamente creíbles los unos para con los otros, que han continuado, después de la liberación (incompleta, ya que era solamente nacional y de ningún modo *social;* uno se acuerda con cierta amargura de la divisa de *Combat:* "¡de la Resistencia a la Revolución!") encontrándose, interpelándose, explicándose y practicando esta dialéctica esencial de la crítica política de la religión y de la crítica teológica (en el sentido "mesiánico": apertura hacia el porvenir, rechazo de toda esclerosis dogmática o burocrática) de la ideología, de la que da cuenta el esquema "Situación-Escritura". Es porque han estado prácticamente divididos acerca de la intervención de las fuerzas del Pacto de Varsovia en Checoslovaquia (1968) que el diálogo ha sido como estrangulado; y es en la medida en que antiguos y nuevos compañeros y camaradas han renunciado a toda pretensión de infalibilidad y aceptado el ser cuestionado de manera radical, que el diálogo ha renacido tímidamente y, después, de una manera más amplia y frecuente. Pero la misma evolución ha sido significativa: al principio, se discutía doctamente acerca de los principios fundamentales de unos y otros; después, se ha intentado hacer posible este "frente común" del que habla Teilhard de Chardin; actualmente se participa juntos en la realización de proyectos de interés general para la humanidad: italianos y vietnamitas, estan en la vanguardia, bien entendido que es evidente que, de una y otra parte, tanto entre los marxistas críticos como entre los militantes cristianos, existen elementos que desconfían con respecto a los cuestionamientos recíprocos que esto implica...

Lo que acaba de afirmarse explica un cierto número de sospechas, incluso de calumnias; no debería, consecuentemente, reconocerse ningún fundamento a la afirmación de un autor conservador estigmatizado "a los que... piensan que la misión de los cristianos consiste esencialmente, recurriendo a la fuerza si es preciso, en instaurar una sociedad nueva".[6] En principio es interesante y típico el ver condenar la fuerza solamente a partir del momento en que se dirige contra aquellos que imponen la suya a millones de hombres; pero es habitual en la literatura burguesa el desprestigiar la acción revolucionaria bajo el pretexto de que va ciertamente a "quebrar la economía" y a organizar un "baño de sangre", dejando en silencio los formidables crímenes económicos y sangrientos cometidos por los poderes imperialistas, sean cuales sean los nombres que se han dado. Por lo demás es un poco triste constatar hasta qué punto se puede desnaturalizar la postura de aquellos que se advierten como amenazas potenciales para la sociedad y los "valores" establecidos: todo lo que se ha dicho hasta ahora mantiene claramente la voca-

ción de los cristianos como "profetas del sentido". Más exáctamente debería decirse profetas de *un* sentido, pero que no tiene ninguna posibilidad de ser tomado en serio si no está en coherencia con una praxis revolucionaria y una práctica evangélica no confundidas ni mezcladas, no antagónicas ni separadas. No es desde el exterior, más allá de la frontera de la lucha de clases que el sentido puede ser manifestado; desde este lado, al contrario, muchos ejemplos lo demuestran, como los de Martin Niemöller, Martín Lutero King y Camilo Torres, sacando frutos auténticos de la teología dominante de sus respectivos países. Allí donde la ruptura no se ha producido claramente es inútil querer hablar del sentido y de su profecía. Solo existe el no-sentido de un sentido desmentido por una contra-práctica.

Aquí se levanta frecuentemente un argumento llegado de los más diversos representantes —por otra parte a veces opuestos entre sí— del frente tradicional: la hermenéutica de los textos bíblicos a partir de la lectura de lo real que da la praxis conduciría a desnaturalizar el carácter gratuito de la Buena Nueva y a transformarlo en un nuevo legalismo. También aquí, a uno le gustaría que estos censores reflexionaran acerca del yugo y de la legalización que siglos de compromisos, e incluso de prostitución con el poder, han impuesto a la teología dominante y, por medio de ella, a las masas cristianas. Pero subsiste aparentemente una comprensión de la gracia —la "gracia de baratillo" denunciada por Bonhoeffer— que consiste en decir que creyendo en Jesucristo y recibiendo el perdón de los pecados, todo lo demás es si no indiferente al menos secundario e incluso "irrisorio" como lo afirmaba corrientemente cierto teólogo contemporáneo. La libertad cristiana sería entonces, no el no tomar parte en el mundo tal cual es (casi nadie defiende hoy este espiritualismo radical, esencialmente para uso de los demás, porque uno procura defenderse a si mismo lo mejor posible), sino el practicar una medicina de los síntomas, sin atacar el mal en su raíz; éste, el pecado, ¿no es, además, indesarraigable hasta el juicio final? Siempre, pues, habrá pobres, siempre habrá ricos, siempre injusticias y guerras hasta el fin del mundo... El enorme sofisma consiste, a nivel histórico, en atribuir un carácter natural y permanente a realidades —la pobreza, el subdesarrollo, la esclavitud— que son el producto directo de estructuras contingentes (que pueden ser destruídas), y, a nivel teológico, en considerar con una relativa pasividad las manifestaciones sociales e interpersonales del pecado, bajo el pretexto de que éste solo puede ser suprimido por la resurrección de los muertos. El apóstol Pablo se manifestaba ya con vehemencia, en el capítulo 6 de la carta a los romanos, contra aquellos que se conformaban con las manifestaciones externas del pecado, pensando que así la gracia sería, en cierto senti-

do "obligada" a sobreabundar. Se protestará una vez más: esto no tiene sentido hoy en día. ¡Estamos más allá de la teología y de la pastoral del "más allá"! Claro: solo hay que escuchar la mayoría de las predicaciones televisadas, radiodifundidas o simplemente pronunciadas en las asambleas dominicales. Solo hay que mirar las estadísticas electorales referentes al voto de los cristianos practicantes, aunque esto esté evolucionando; solo hay que constatar hasta qué punto el racismo afecta el comportamiento cotidiano de una proporción notable de gentes de Iglesia que no se distinguen mucho, en este punto como en la mayoría de los demás, de la parte conservadora y retrógrada de la población global...

La praxis revolucionaria —con todos los riesgos prometéicos que lleva consigo— toma más en serio la guerra declarada por Dios a todo lo que y a todos los que imponen la violencia y la injusticia a los pueblos y sacralizan la gloria militar, el orden policíaco y la religión de los ricos. La única ley es el rechazo a tomar la historia en un sentido contrario al partido tomado por Dios, es el buscar tanto como se pueda —sin satisfacción ni buena conciencia— un mínimo de coherencia con un Dios partidario de los pobres, de los esclavos y de los oprimidos. Si algunos se conforman con compromisos y complicidades con el imperialismo capitalista, con el mundo de las multinacionales y de más de mil millones de hambrientos; si su protesta no traspasa el nivel de las "palabras verbales", entonces es comprensible que la militancia, con el precio a pagar que ella implica y la conciencia permanente de estar siempre más acá de lo que se debería hacer para tener una táctica correspondiente a la estrategia declarada, les parezca una ley insoportable. El hecho de que esto se justifique por el anticomunismo primario que, por más de una razón puede ser considerado como el artículo cero del credo cristiano occidental, y por la satisfacción patológica sentida frente a las inaceptables deformaciones, a diversos niveles, de los regímenes socialistas, no puede ocultar que nos encontramos ante un profundo rechazo. De hecho, como bien lo había comprendido el Che Guevera, siguiendo a San Pablo, se trata de la "ley del amor", la que nadie puede prescribir a otro y que se impone libremente el que ha encontrado a Jesús de Nazaret: todos los interlocutores evangélicos que él ha interpelado: Leví, Zaqueo, el hombre rico, la mujer adúltera, el centurión... han comprendido que seguirle es cambiar de vida concretamente, a nivel del dinero, del sexo, de la moral cívica. San Agustín ilustra esto al decir: "Ama y haz lo que quieras...", lo que, evidentemente, no es una frase animando a la arbitrariedad ética, sino a una estricta correspondencia entre las manos, los pies, los ojos y el corazón. Porque si el corazón ama ¿cómo podría todo el cuerpo, todo el hombre, en la multiplicidad de sus actividades y funciones, realizar otra cosa que actos de amor? A su manera, Camilo Torres dice lo mismo

cuando formula el programa —o, mejor, la calidad de vida— siguiente: "El deber de todo cristiano es ser revolucionario; el deber de todo revolucionario es hacer la revolución..."

"Alfabetización política" (Paulo Freire)

La hermenéutica burguesa se hunde en el positivismo y la interioridad; la lectura de los textos bíblicos en la dialética de la praxis y de la práctica va a permitir una nueva inteligencia de los grandes elementos del evangelio. Es lo que ha observado Ricoeur cuando escribe: "Todo se juega al mismo tiempo en una entera reciprocidad de la inteligencia bíblica y de la inteligencia de nuestro tiempo"[7]: la verdadera inteligencia bíblica está en la historia, la política, la praxis; la verdadera inteligencia de nuestro tiempo se articula al mensaje bíblico en la práctica del discípulo, en la oración... Y los grandes mitos rechazados por la interpretación existencial e histórica recobrarán una nueva validez a partir del momento en que se inserten en la lectura política de la praxis revolucionaria.

Sería necesario otro libro para tratar este punto capital: retendré un cierto número de ejemplos:

—la creación del mundo, acerca de la cual trataré ampliamente en el capítulo siguiente;

—la paternidad de Dios, objeto de todos los ataques de un freudismo superficial;

—la trascendencia, aunque no se trate de un término ni, en el sentido estricto de la palabra, de un tema bíblico;

—la negatividad del mundo, tal como aparece sobre todo en la literatura joánica;

—la resurrección de Jesús;

—la espera y el cumplimiento escatológicos.

—*Creación:* el hombre colectivo es responsable ecológica y políticamente de un medio ambiente que le es posible destruir; en cuyo caso, no podría encontrar un culpable fuera de sí mismo; pero se dan todas las condiciones requeridas para que el hombre pueda organizar su felicidad...

—*Paternidad y trascendencia:* Si Dios es el Liberador, su paternidad y su trascendencia (=el hecho de que él preceda, atraviese y

rebase la historia colectiva y personal) están integralmente subordinadas a su acción liberadora. ¡El Padre que, según el psicoanálisis, hay que matar, sería bíblicamente hablando, el diablo! Pero lo que sobre todo es importante es que Jesús —y todos los revolucionarios de su comitiva con él— no es un héroe prometeico: el sentido de su existencia, de su servicio desinteresado, de su sacrificio, es el de integrarse en un plan del cual no se es el dueño. El verdadero militante es un ser humilde y atento, que acepta el que los fines de su acción sean fijados por otro, que su acción no sea más que un momento, un eslabón modesto, en un movimiento que le ha precedido y que le sobrevivirá. La hermenéutica política de la paternidad y de la trascendencia divinas devuelve a Jesús su verdadera práctica; la pone al abrigo de toda sospecha de arbitrariedad lo mismo que de todo aislamiento orgulloso; subraya una dimensión fundamental de la militancia: la conversión, ruptura con la voluntad de poder a nivel institucional y personal y con lo que los latinoamericanos llaman el "caudillismo", es pues una contribución esencial a la salud de la revolución...

Es en un sentido puramente ontológico que se interpretan generalmente los textos joánicos acerca del carácter fundamentalmente malo del *Kosmos*, es decir de la humanidad que rechaza la obra de Dios y de Cristo, que odia a Jesús y a sus discípulos "porque sus obras son malas" y porque ellos "en" el mundo no son "del" mundo. Una teología de la esperanza, incluso una teología "política" fundada sobre la promesa de la reconciliación, se ha encontrado en una posición incómoda por ciertos textos comprendidos en una (falsa) perspectiva dualista. La lectura de la práctica militante descubre al contrario, que es este mundo "dado" a la humanidad el que se ha convertido en malo: aquí reinan las dictaduras, los gulags y las cámaras de tortura, la opresión y el hambre. No se trata de pactar con este mundo. Es el que odia a los que, "en el", no son "de él", es decir a los que rechazan las estructuras y las ideologías de la dominación y han emprendido contra él la lucha revolucionaria. Como el mismo Jesús, el militante debe saber que la cruz es el precio de un combate que intenta no la destrucción del mundo, sino la de sus "príncipes" para la liberación de los pueblos y su felicidad. Está claro que no todo se va a arreglar con la revolución, pero ¡a cada día le bastan sus disgustos!...

Resurrección y Reino: La fe militante encuentra en Jesús un ser vivo, más allá de su sacrificio de combatiente liberador; en él reconoce al que ilumina toda la historia, anunciando que toda derrota es solo provisional, que los que han dado su vida por el porvenir de los hombres viven en la praxis de los militantes y que nunca es lícito ceder a la desesperación, al miedo y a la resignación. las mejores ar-

mas de las clases dominantes contra los pueblos. "¡Hasta la victoria siempre!", el grito del Che es la divisa de todo revolucionario; pero no se es un auténtico revolucionario si no se está dispuesto a no ver la sociedad y el hombre nuevo por los que se ha combatido y dado, quizás, la propia vida. Permanece la certeza de un final positivo de la lucha, con el establecimiento de una sociedad sin clases en la que las relaciones entre los hombres serán cualitativamente diferentes y la reconciliación será al fin posible por la llegada de la justicia y de la igualdad. La opción revolucionaria es una opción sobre la victoria de la vida...

Así la hermenéutica dominante reduce y estrecha el mensaje de las Escrituras a las dimensiones de la ideología conservadora, idealista, existencial, es decir individualista; la lectura política devuelve a los grandes mitos bíblicos su plena actualidad histórica y universal.

Queda señalar que la praxis todo lo espera del combate de las masas, mientras que la fe cuenta también con el cumplimiento de una promesa divina. Lo que de un lado se pone en la cuenta del esfuerzo, del otro es atribuído a la gracia de Dios. Pero, mientras dura el tiempo de la militancia, esto no cambia *nada* de la praxis, o mejor: no es esto, sino el conjunto del proceso hermenéutico analizado anteriormente el que la sitúa y la "juzga". Pero queda que el que viva verá que, finalmente, la sorpresa escatológica será casi tan profunda de un lado como de otro. Esto, que puede suscitar gestos de duda y largas distinciones de parte de la teología dominante, no inquieta a los militantes. Tienen otra cosa que *hacer*.

Notas

1. Op. cit.
2. Op. cit.
3. Así, Barth *Dogmática*, vol. III, tomo 2, cap. 2, pp. 130 ss. Edit. Labor et Fides, Ginebra 1961.
4. *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, edit. Verbo Divino, Estella 1975, pp. 433-434.
5. Op. cit.
6. Richard STAUFFER, "L'aile gauche de la Réforme oy la Réforme radicale", en *Hokma*, marzo 1976, p. 1ss.
7. "Urbanización et sécularisation", en *Christianisme social*, 1967 p. 333.

4

LEER FUERA DE TIEMPO O PARA UN TIEMPO

Muerte del teólogo espectador

Los textos de la naciente "contrateología", esbozos y tentativas con frecuencia todavía torpes, comienzan a significar una imponente biblioteca. Pero su producción es relativamente reciente: es sólo en 1968, en el momento en que se comienza a operar la crítica de la ideología del desarrollo, oponiéndole la realidad de las dependencias nacionales e internacionales y la necesidad de acciones liberadoras, que Gustavo Gutiérrez arriesga la expresión, actualmente célebre, de "teología de la liberación". Fórmula ambigua que parecería indicar que se había encontrado un nuevo tema: después de la "teología del mundo", "de la revolución", "de la violencia"; mientras que esta vez se trata efectivamente de *otra* teología, de este acto segundo de lectura evangélica de una práctica de luchas liberadoras. Como dice el gran teólogo peruano: se trata de un "intento de reflexión teológica acerca de la *aspiración a la liberación*", ... intento de hacer una lectura con los ojos de la fe, es decir de discernir, de juzgar.

> Juzgar y no justificar ciegamente. Leer un suceso de la historia, una aspiración de los hombres con los ojos de la fe, no es aprobarlos tal como son, sino intentar discernir lo que tienen de bueno. Juicio quiere decir discernimiento. Es la función de la Plabra de Dios...[1]

Lo que es capital y va a mostrarse cada vez más como el test de esta "contrateología", es que no puede ser compatible con la actitud del espectador; es desde el interior de la acción y en total solidaridad con sus fines que se intenta "juzgar".

Existen pocos maestros para ayudar a pensar en este terreno, fuera de aquellos en oposición a los cuales uno se sitúa; pesada tarea para quien se ha formado en su escuela o solo se ha formado insuficientemente... Es posible sin embargo encontrar un cierto número

de jalones en la historia, sin canonizar por eso a los más diversos "herejes", quemados en nombre del dios de la teología dominante. A finales de la Edad Media, los valdenses y los "Pobres de Lión"; una corriente constante de la teología checa, desde Juan Hus (mártir en Constanza en 1415) a José Hromadka (muerto en 1969 a consecuencia de la "normalización" de la primavera de Praga), para quien la fe auténtica es inseparable de una acción para la transformación revolucionaria de la sociedad y que ha dado un impulso decisivo y los medios para emprender las indispensables relecturas a más de un teólogo tentado por la interpretación conformista de la ortodoxia barthiana; los elementos más radicales entre los disidentes de la iglesia anglicana (metodistas reformistas y cuáqueros no violentos, unos y otros contestatarios infatigables del orden establecido); las corrientes —ampliamente deductivas en su proceso— del "cristianismo social" o del "socialismo religioso" en Alemania, Suiza y Francia en el siglo XIX y a principios del XX; Karl Barth, finalmente, habiendo establecido en las más recientes investigaciones el carácter permanente de su militancia socialista durante medio siglo y, consecuentemente, el carácter "inductivo" de los orígenes de su teología. (Aunque todo esto ha sido ocultado durante largo tiempo debido a una doble causa: por una parte Barth ha sido impulsado, por el hecho de su actividad magisterial a construir un formidable sistema "deductivo", polarizado completamente por la lucha contra el nacionalsocialismo que ha bloqueado la continuación de su actividad socialista a nivel práctico y teórico; por otra parte, la teología y el poder eclesiástico dominantes, presintiendo el peligro representado por un hombre fuera de lo común y de los cuadros políticos, académicos y éticos admitidos, se han esforzado por recuperarlo: la actividad y las tomas de posición socialistas de Barth, hasta la vigilia de su muerte,[2] fueron minimizadas como extravagancias, apéndices folklóricos y facultativos de una obra neo-ortodoxa; la mayoría de los teólogos y pastores conformistas pudieron declararse "barthianos" sin poner en duda de ningún modo las estructuras y los valores de los órdenes sociales y eclesiásticos establecidos. De ahí la extrañeza de los que actualmente se vuelven hacia el joven Barth: ¿cómo es posible que sus más próximos discípulos lo hayan disfrazado, castrado, aseptizado hasta este punto?...).

Pero es sobre todo en el pasado reciente, en el seno de los movimientos de liberación, principalmente en América Latina, Cuba incluida, pero también en Africa y en el Vietnam, que la fe se renueva y se vive en la revolución. De ahí la atención prestada a estos fenómenos por la teología dominante europea, cada vez con menos energía, y el desarrollo de un "tercermundismo teológico", verdadera fascinación exótica en medio de los vestigios de un gran pasado ya liquidado. Esta actitud de espectadores parásitos ha irritado sobera-

namente a aquellos cuya "producción" teológica "original" se realizó y se realiza al precio más elevado. Así Hugo Assmann, antiguo sacerdote católico brasileño declaraba desde su segundo lugar de exilio, en 1973:

> Constatado el notable "enloquecimiento de los lenguajes" en lo que a la "teología de la liberación" se refiere, tal vez sea importante no olvidar otra observación: cuando en la vida de los pueblos acontecen cosas mucho más relevantes de lo que las que "acontecen" (o mejor, "no acontecen") en teología, es una buena señal que los testimonios —fragmentarios, provisorios, sin mucha consistencia teórica abstracta— pasen a tener resonancia teológica superior a la de los tratados de teología. Quizá lo positivo de esa enorme repercusión de nuestros balbuceos cristianos en América Latina esté precisamente en este punto: en su carácter testimonial desde el corazón de una lucha decidida contra la opresión capitalista. Si es esto lo que despierta cierto interés, conviene ser consecuentes en esta línea. Esto significa lo siguiente: que no tomen nuestros escritos por lo que no son (pura teorización abstracta); *que no nos transformen en consumo supletorio de ningún tipo de impotencia*; que no sean espectadores de lo poco que logramos hacer, *ni proyecten sobre América Latina una imagen de compensaciones*; en fin, que entren con decisión, cada uno en su contexto, en la misma lucha...[4]

Del mismo modo los "teólogos del Tercer Mundo", reunidos en Dar es-Salaam en 1976, declaran para sí mismos y, sobre todo, para los cristianos de Europa:

> (31) Rechazamos por poco significativo un tipo académico de teología, separado de la acción. *Nosotros estamos por una ruptura epistemológica radical que haga del compromiso el primer acto teológico*, introduciéndonos en una reflexión crítica sobre la praxis histórica del Tercer Mundo...(35) Nuestra convicción es que los teólogos deberían tener una mejor comprensión de la vida en el Espíritu Santo, que significa también el compromiso de solidaridad con los pobres y los oprimidos y la participación en sus luchas. La teología no es neutra. Toda teología es comprometida, condicionada especialmente por el contexto socio-cultural en que se desarrolla. En nuestros países, la tarea teológica cristiana debe llevar consigo la autocrítica de los teólogos, condicionados por el sistema de valores de su ambiente. Ella debe ser considerada en función de las necesidades de vivir y de trabajar con aquellos que no pueden ayudarse a sí mismos, y de *estar con ellos en su lucha por la liberación.*[5]

Siempre según Hugo Assmann, una teología de la liberación puede nacer allí donde "se logra superar una serie de dudas o cuestionamientos previos respecto a:

—la necesidad y posibilidad de la ruptura con el sistema capitalista, pese a su poderío, y pese a las exigencias, hasta ahora en gran parte históricamente incumplidas e incluso parcialmente traicionadas, de la alternativa socialista;

—la agudización de la lucha de clases a nivel internacional entre mundo rico y Tercer Mundo;

—la considerable "domesticación" de muchas manifestaciones del cristianismo histórico por el sistema capitalista, en un "cautiverio intrasistémico";

—la necesidad y posibilidad de liberar parcelas importantes (no la totalidad...) del cristianismo histórico de esta cautividad, en una dialéctica de discontinuidad y continuidad que rescate el meollo de la tradición cristiana".[6]

El rudo desafío dirigido por estos textos y por otros muchos a los teólogos europeos ha perturbado con fuerza la moda idealista del flirteo distante o entusiasta con los revolucionarios cristianos del Tercer Mundo. Al mismo tiempo, los cristianos europeos de izquierdas han sido conducidos a reexaminar sus prácticas y a considerar posibles reformulaciones de la fe. Hasta el presente los resultados son aún escasos: ciertamente los enfrentamientos en América Latina son infinitamente más peligrosos, pero son mucho más claros que en Europa. Ninguna duda tampoco de que el enraizamiento popular de numerosos teólogos hace que las opciones a realizar sean más evidentes, aunque no más fáciles. Mientras que en Europa la pertenencia a la clase media de la mayoría de los cristianos "concientizados" convierte las conciliaciones y las rupturas en algo mucho más obscuro, igual que el carácter improbable de los cambios económico-políticos que hay que realizar. Su praxis coherente y eficaz guarda, a pesar de los esfuerzos de los militantes, un carácter constantemente ambiguo, en la misma medida en que la estrategia revolucionaria pasa necesariamente por tácticas reformistas. De ahí el debate: saber si tal acción condenada a ser tipo reformista refuerza o mina el terreno del sistema; con frecuencia se progresa tanteando sobre la base de decisiones frecuentemente inciertas. No es de extrañar que sea en Italia y sobre todo entre los cristianos de la emigración española —política y obrera— donde las cosas estén más clarificadas.

Sin contar que hay una noche que atravesar: difícil paso de un tipo de solidaridad a otro, sin que, por esto, los cortes puedan ser absolutamente netos; imposibilidad de mantener las categorías y los métodos de la teología dominante; incapacidad de habitar las liturgias y las celebraciones clásicas sin que por lo mismo se ofrezcan nuevas formulaciones y nuevos cuadros. Es una tierra de nadie social, intelectual y espiritual que, a ejemplo de Moisés en el desierto de Madián, tenemos que recorrer, más o menos de un modo errante. Y aunque no dure obligatoriamente cuarenta años, puede ser suficientemente largo y suficientemente árido para desanimar o acabar con aquellos que se arriesgan. Después de todo, piensan algunos, ¿no es preferible el equívoco de la religión alienante de Egipto a este vacío, a esta parálisis, a esta muerte de la fe, del compartir la Palabra y la oración que nosotros presentamos o encontramos a veces en aquellos que nos han precedido en este éxodo? Muchos grupos, muchos matrimonios se han detenido así en el umbral de la militancia, porque no han tenido el coraje de afrontar esta especie de vacío del Sábado Santo, donde todo el pasado está en el sepulcro, donde el porvenir todavía no ha resucitado y donde uno se encuentra, solo con sus certezas, sus relaciones y sus prácticas comunitarias convertidas en pedazos. ¿Pero no está el doloroso y maravilloso misterio de muerte y resurrección a la raíz de la utopía revolucionaria de las masas oprimidas, en el nacimiento de la opción concientizadora de Paulo Freire, en el centro del anuncio apostólico del bautismo, en el corazón del evangelio de Jesús?

Los pobres del Tercer Mundo observan a veces con extrañeza la desnudez profunda de sus ricos opresores y, de repente, sienten que no tienen ninguna envidia de adoptar los modelos de desarrollo donde, manifiestamente, toda la riqueza del ser ha sido devorada por la pobreza del tener. Es el vacío del ser, cada vez más patente detrás de las cortinas de humo ideológico, lo que ellos rehusan, más que nuestra seudocultura y "nuestras" multinacionales. Porque el oprimido, en su sufrimiento y en su cólera, en su odio de clase y en su legítima contraviolencia, tiene todavía conciencia de sí, pero el opresor, en su incapacidad a renunciar a sus privilegios y beneficios, a sus regímenes genocidas y a sus cámaras de tortura, ya no sabe lo que es ser hombre; ha perdido su rostro y su identidad. De ahí la angustia con la que, en el seno mismo de su agresividad, los hombres del Tercer Mundo se dirigen a nosotros: ¿existe todavía alguna posibilidad de devolveros a vosotros mismos? ¿Tendrán los pobres suficiente perseverancia, generosidad y fuerza para liberar a los ricos? Ellos han emprendido el 25 de abril de 1974, en esta "revolución de los claveles", lo que la historia reconocerá como la primera tentativa africana

de liberación de Europa, pero, muy de prisa, todos los ricos —incluidos los que hacen profesión de socialismo— han ayudado con toda su fuerza a los imperialistas para conducir de nuevo a la nación portuguesa a su campo, el de los poseedores poseídos por su tener, su no-ser y su rechazo de establecer relaciones justas con los pobres.

Es por esto que es tan importante que toda la teología dominante haya sido puesta patas arriba, por la risotada impertinente de un portugués barbudo, ex-sacerdote, trabajador emigrante, autor del primer texto europeo "contrateológico" que puede devolver la esperanza al Tercer Mundo en lo que se refiere al porvenir del cristianismo en nuestro continente. La *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, obra difícil, convertida en algunos meses de 1974, en el "best-seller" de una editorial católica, nació de la opción consistente en "hacer posible la confrontación entre una práctica política que quiere ser revolucionaria y una práctica cristiana que no quiere ser religiosa".[7] Es la tentativa, sin dependencia romántica ni complejo de inferioridad con relación a América Latina, de asumir la dialéctica militancia-fe y de recoger los frutos a nivel de una relectura del más antiguo de los evangelios.

No se trata aquí de retomar las grandes articulaciones de este texto que irrita y desconcierta a los teólogos profesionales, al mismo tiempo que apasiona y moviliza a los círculos de "laicos". Me contentaré con reenviar a los numerosos comentarios y críticas que se han hecho[8] y subrayar los tres aspectos siguientes:

1. No se puede "comprender" a Belo fuera de la aceptación existencial de la opción que hay en sus orígenes. Si no, se recae inmediatamente en el diletantismo idealista. Al contrario, uno se admira de la libertad con la que Belo utiliza los tesoros de la ciencia burguesa para hacerlos fructificar en otro marco y con otro fin, distintos de aquellos a los que iban destinados. ¡Del mismo modo que la gente del éxodo usó los tesoros de Egipto!

2. El método materialista no es de ningún modo reductor o aplastante: devuelve al conjunto de los textos bíblicos sus raíces, su relieve, su función en el seno de la formación social que los ha producido. Permite captar mejor un cierto número de hechos esenciales (el papel del Templo, la relación entre Jesús y los Zelotes...) y, también y sobre todo, la naturaleza de la unidad bíblica que no es uniformidad sino enfrentamiento de contrarios y clara resolución de los conflictos de clase por el sacrificio y la victoria del pobre.

3. Más que en innumerables tratados de "cristología", la perso-

na y la acción de Jesús aparecen con una fuerza y una especificidad sorprendentes: naturalmente, es por su *práctica* mesiánica (= acción original cuestionante del orden establecido), opuesta al poder clerical (apoyada sobre la teo-ideología dominante), por la subversión *corporal* (las manos, los pies, los ojos) que abre la humanidad hacia un nuevo porvenir. Es esta práctica —que afecta a la totalidad del ser humano— la que es la fuente, la crítica y el nervio de la eclesialidad auténtica: la presencia en la historia de discípulos militantes. Todo se decide entonces en

> ... *la ruptura* con el sistema del código social, la entrada en el campo del código basileico, donde se llega a ser *discípulos* (sin escribas). ¿Cómo se operan las elecciones estratégicas de la esperanza? Por medio del *seguimiento de Jesús*... se llega a ser *servidores* (sin señores). ¿Cuál es finalmente el efecto de este círculo...? La fructificación en bendición sobreabundante...: se llega a ser *pobres* que comparten su pan (sin ricos). Ruptura, seguimiento, fecundidad, estos tres elementos son los componentes de la conversión mesiánica o eclesial.[9]

Todo el esfuerzo del poder clerical intentará encerrar a Jesús en las definiciones teológicas que lo maniatarán como en una camisa de fuerza ("siempre se traiciona a Jesús por medio de los besos, dice Bonhoeffer, aunque sean teológicos"). Pero su dinámica las hace estallar en mil pedazos.

¿Es preciso, pues, continuar hablando aquí de teología? Sin duda alguna, a partir del momento en que, habiendo precisado lo que es el proceso "inductivo" —solamente después del cual puede y debe producirse una cierta recaída "deductiva"—, se lo ha situado claramente como "contrateología", arma de crítica ideológica, nacida de la praxis y sostenida por ella, *contra* la teología dominante *y para* una auténtica manifestación del evangelio: si la "práctica mesiánica" es, siguiendo a Jesús, acción liberadora de los cuerpos, profanación de los órdenes de muerte e irrupción de una vida contagiosa, tiene también su coherencia y su lógica. Aunque su creatividad subversiva y su invención imprevisible son sobre todo experimentadas, también pueden ser "dichas". La razón avasallada por el idealismo ideológico es también liberada y va a volverse contra todo el arsenal alienante de la religión del poder. La "contrateología" está al servicio de lo mesiánico y es suscitada y utilizada por él.

Lo mismo que no se repite a Gustavo Gutiérrez, tampoco debe repetirse a Belo. Hay que abismarse por las brechas abiertas haciendo, allí donde se está, la relectura correspondiente al nuevo principio epistemológico que es la praxis de la ruptura. Lo que sigue no es

más que una ilustración de lo que acaba de decirse, un ejemplo seguido de algunas conclusiones parciales y provisionales.

GENESIS 1 Y 2: ENSAYO DE LECTURA MATERIALISTA

Se trata de dos relatos contradictorios que no soportan ninguna tentativa de armonización.

Los dos están situados y datados, aunque las tradiciones que han fijado por escrito se han constituido, sin duda, progresivamente, mucho tiempo antes que el trabajo final de los redactores.

Retendremos aquí cuatro niveles de lectura: geográfico, histórico, ideológico y "profético".

1. *Geográfia*

Para el primero, Génesis 1, 1-2, 4a, (1) el medio ambiente es mesopotámico; se trata de encauzar el agua, de limitar su avance y los daños que produce; para el segundo, Génesis 2, 4b-25 (2) el medio ambiente que refleja es el Negev desértico: el problema es irrigar el desierto. El Dios de 1 es un constructor de pólders; el de 2 busca oasis. En uno y otro caso hay problemas con la pareja tierra-agua, pero la relación amigo-enemigo es inversa en cada uno de los relatos.

Se escribe, pues, en las categorías del medio ambiente: la cultura y las experiencias de la lucha de una población por su supervivencia son decisivas para la inteligibilidad y para la credibilidad del mensaje; en todo caso, condicionan de manera decisiva la producción del texto. No es solamente su forma, es toda la visión de las cosas del mundo y su concepción de Dios lo que ellas colorean.

2. *Historia*

2 está probablemente redactado hacia el 950 (fecha mantenida por un cierto número de las introducciones actuales, como las de la "Biblia de Jerusalén" y la "Traducción Ecuménica de la Biblia"...). Aparece, pues, como el fruto de la prosperidad material y del equilibrio del reino salomónico; se han terminado los riesgos y las incertidumbres del tiempo de la conquista; el Estado se ha consolidado, su poder está bien establecido, el pueblo vive en seguridad. Se ha instalado una administración importante en la que figuran los nombres de los dos "secretarios", Elihoref y Ahiyya (1R 4, 3), encargados de fijar por escrito las órdenes reales, de guardar los archivos, de trabajar como historiadores. Es en este clima favorable que nace

la primera gran escuela de escritores bíblicos, que hemos dado en llamar "el Yavista" (J). En un ambiente relativamente eufórico, mientras Jerusalén extiende su autoridad del norte al sur de Palestina, con el Templo como su centro y su ideología unificadora, los historiadores yavistas reciben la misión de narrar la gloriosa historia del reino y de su gran monarca, pero también la de "concientizar" al pueblo, a fin de que por medio de su trabajo y de su valentía militar, se permita a esta notable realización política durar más allá del tiempo de un reinado excepcional. El cisma del año 933 demuestra que no tuvieron éxito en su empresa; pero, para siempre, la nostalgia de este período feliz relanzará la esperanza de todo un pueblo (¡sobre todo en el exilio y después de él!).

1 es datado hacia el año 500, al retorno del exilio de Babilonia: ha sido producido en un tiempo difícil; el "resto de Israel" está cansado de vivir; cada uno no piensa más que en instalarse en su propia casa y las tareas colectivas (reconstrucción de las murallas de Jerusalén y, sobre todo, la reconstrucción de un modesto Templo) se colocan mucho después que el cuidado y la defensa de los intereses particulares. Además, el fervor religioso y la conciencia de una identidad nacional específica dejan bastante que desear, se desvanecen progresivamente al contacto con las poblaciones implantadas por el conquistador asirio en las tierras de los deportados: matrimonios mixtos y sincretismo religioso son las plagas de una época de mediocridad desengañada. Parece que los profetas se esfuerzan en vano por reanimar la voluntad de vivir y el sentido de la Alianza, corazón de la fe de los padres. De hecho son los sacerdotes los que van a asegurar la continuidad: los ritos y principios del judaísmo van a reemplazar la espiritualidad del éxodo y de la construcción de una nueva sociedad. 1 es el fruto de su trabajo; es un documento "sacerdotal" (P).

3. *Ideología*

Se trata de sacar a la luz las ideas dominantes de los textos y de preguntarse qué intereses expresan y sirven: cómo se manifiesta el poder real en 2 y el de los sacerdotes en 1.

2 es un documento "humanista"; se trata, en oposición a 1, de la tierra y del cielo; se proclama la gloria del hombre, del varón, jefe solitario del Universo —el rey en Jerusalén, el padre en las aldeas—. Ciertamente son señalados sus límites: producto de la fecundación de la materia por el soplo divino, (7) vive y reina en la finca del Próximo Oriente, (10) donde su poder es limitado con mucha precisión: no puede ser todopoderoso. (17) No es más que la primera de las criaturas en dignidad y en antigüedad. Pero el dominio de las criatu-

ras no hace desaparecer su soledad y es por esto por lo que "por primera y última vez" queda embarazado. De esta concepción única, terminada con una intervención quirúrgica bajo anestesia general, nace la mujer, la "varona", última en la cadena de los vivientes, "semejante" al hombre, con cuya presencia éste pone fin a su doloroso aislamiento (21-24).

Los cuatro ríos, de los que se trata en los versículos 10 ss, han hecho circular tanta tinta sabia que han producido el agua vivificante que fecunda los desiertos. De hecho no se trata de ríos de los "cuatro puntos cardinales", ni de corrientes que manan de un castillo de agua mítica situado en el gran Norte: se trata de dos ríos septentrionales bien conocidos, el Tigris y el Eufrates, después se menciona el Guihon, que es la fuente de Jerusalén y que, con el desconocido Pishon, va en la dirección de Aqaba y de Arabia, a trazar una especie de "frontera natural". Es evidente que es solamente al norte y al sur que las fronteras del reino son inciertas: al oeste el mar, al este el desierto. Para el autor de 2, Edén está en Sión, en el corazón del "paraíso salomónico" (como en la actualidad se habla de "paraiso socialista"); los cuatro ríos marcan cuáles son, según la ideología dominante, los límites que debe alcanzar el Imperio.

En medio de esta finca paradisíaca, el hombre —el pueblo personificado en su rey, dominador, es decir poseedor de todo lo que vive— solo puede subsistir si persiste en la Alianza, lo que va a traducirse concretamente en las funciones de cultivo y de defensa; dedicado completamente a la fecundación y a la custodia de la tierra, utilizando alternativamente el arado y la espada, debe ser un labrador-soldado (de donde el empleo de un verbo muy duro: *abad*: servir, en el sentido del trabajo cumplido por el esclavo). Nada de disfrutar de los frutos de la finca si no se arrancan a una tierra que debe arrancarse sin cesar a la codicia de los enemigos.

2 es un texto de movilización del pueblo unido alrededor de su rey, para la doble batalla de la producción y de la independencia nacional; lo que ha sido conquistado debe, incesantemente, ser conservado y ampliado.

1 es un texto litúrgico (¡"antimetafísico"!): "el cielo y la tierra" indican la perspectiva desde el principio: por encima de todo lo primero es el cielo y su "luz", ¡anterior al sol!, (3) manifiesta la verdad de todas las cosas, mientras el soplo de Dios cubre las aguas hostiles, (2) trabajando un Universo y un devenir indescifrables, en el seno de los cuales el hombre no está "todavía" allí para arriesgar la lectura. En un tiempo de proliferación de cultos paganos en el que la adoración de los poderes celestes y la astrología juegan un papel terrible y

contribuyen, por la alienación religiosa, a la resignación y a la pasividad populares, se trazan unas fronteras infranqueables: es la *tierra* lo que es el centro de todo, la finalidad de la acción creadora, el lugar de la historia hecha por el hombre macho-hembra, creatura relacional en la triple dimensión: dios-hombre-naturaleza (26-27). Los astros, divinizados por todas partes, son aquí radicalmente desmitologizados, reducidos al rango de "lumbreras", instrumentos al servicio del hombre, puntos de referencia para sus días y sus noches. Y cada vez que se traza un límite a todas las fuerzas cósmicas que pueden amenazar a la frágil humanidad, es el dominio de lo "bueno", de lo "muy bueno" lo que aparece. "En sus comienzos" la acción de Dios es dar al hombre un espacio en el que éste va a arriesgar la aventura de la libertad. Es Dios el que hizo cesar el cataclismo acuático del diluvio, lo mismo que abrió a su pueblo el camino del mar Rojo y de regreso del exilio a través del desierto; es él el que es el creador original, permanente y escatológico. Es, pues, normal y necesario que se cree un orden en el caos, liturgia semanal que va a ser el cuadro en el que la vida encontrará su sentido y sus límites (se ha demostrado claramente que los autores de P han transformado una serie babilónica de diez días en una semana de siete, con el único fin de dar al sábado israelita un enraizamiento en lo que ciertos teólogos llaman los "órdenes de la creación"). Este orden "preexiste" a la aparición de la pareja humana: ésta última, con respecto a Dios y a su lugarteniente, no corresponde a la intención del Creador del espacio y del tiempo, más que si se integra escrupulosamente al cuadro litúrgico, fijado tan precisamente por el Señor de la tierra como el movimiento de los astros del día y de la noche. Pero esta comunidad humana, pareja-pueblo, solo cumple su función si, "a imagen del Dios-palabra", comprende y comunica lo que vive, en el interior de un orden y de unos valores ("lo bueno", "lo muy bueno") definidos por Dios. Los sacerdotes son los verdaderos intérpretes de la voluntad suprema; la recuerdan constantemente y la hacen respetar colocando por encima de los intereses privados y de las conductas individuales o colectivas la gran liturgia del sábado y sus ramificaciones hasta el infinito. La integración en el culto es el objetivo de este texto: solo una santificación de toda la vida puede darle a ésta su verdadero sentido. Nace el judaísmo y sus pretensiones clericales se afirman soberbiamente: quien quiere permanecer profano se inscribe en el exterior de la gran corriente vital que atraviesa la historia; Israel es no solamente la conciencia y la luz del mundo, sino también el punto de convergencia de toda la aventura humana.

Es evidente que el sábado es una hecho *político*; no solo es, por su sola existencia, el recuerdo de que Dios da a su pueblo un espacio y un tiempo para que sea libre, sino que tiene una función "anticapitalista" y antiesclavista (Lv 25; Dt 15). Aunque estos principios han

sido ampliamente pisoteados o llevados raramente a la práctica en la historia judía, no por esto dejan de ser la utopía que no ha cesado, en este pueblo, de cuestionar las estructuras de explotación y de opresión. Como prueba, estos relatos del retorno del exilio mostrando que la celebración del sábado es incompatible con el trabajo forzado, impuesto a los pequeños por los grandes intermediarios y por los mercaderes (Nehemías 13, 15ss). Lo litúrgico, aquí, no es evadirse de lo real; es el nervio: toda la vida es liturgia, es decir, en el más estricto sentido etimológico: "servicio del pueblo".

4. *Profecía*

La lectura materialista no es ni reductora ni destructora; muy al contrario: por medio de ella los textos son situados en su relatividad, que es también su unicidad: 1 y 2 aparecen como lo que quieren ser, no unos "relatos de la creación" destinados a iluminarnos acerca de los orígenes del devenir universal, sino que bajo la apariencia de cosmogonía, con todos los elementos de mitología y de desmitologización ("desacralización de la naturaleza", función "antimetafísica", dice Harvey Cox) que esto lleva consigo, se trata sobre todo de mostrar unas determinadas interpretaciones del sentido de la vida colectiva y personal. La ideología política y la inteligencia global de la historia que comunican son el punto culminante: la existencia de Israel, la existencia de todo hombre que se toma en serio la buena nueva de la alianza, está ligada al acto de Dios cuyo espíritu fecunda la materia y la historia; el hombre, entre todos los seres animados e inanimados es el que puede reconocer y manifestar la verdad de todas las cosas en el espacio y en el tiempo: es lo existencial; cualquiera que responde a esta interpelación ha tomado la decisión existencial, la única que da a su vida su verdadero peso y su significado para los otros, se ha convertido en "profeta del sentido".

Pero lo que me parece importante, al menos a nivel de hipótesis de trabajo, es el revelar los elementos de los textos que, a estas alturas de la investigación, me parecen (¿todavía?) contradictorios con el ambiente ideológico que los ha producido y coloreado. Expresiones de la ideología dominante, estos textos son al mismo tiempo sorprendentes: tienen una dimensión evidentemente "contrateológica"... Que esto se realice frente al poder real del siglo X o del poder clerical del VI, lo cierto es que 2 y 1 manifiestan una sorprendente libertad. Es esto lo que, en la línea de todo el Antiguo Testamento, puede llamarse la dimensión "profética" de los textos, cuyos elementos vale la pena subrayar.

Frente al "gran rey", a sus oficiales y a todos los padres autoritarios de la sociedad de entonces, 2 anuncia con una fuerza admi-

rable: "Acuérdate de que eres solo un hombre" (refrán que se cantaba antes en diversas ocasiones durante la ceremonia de coronación de los Papas); el rey de la gloria es llamado *adam* (el "hecho de tierra", el arcilloso), término genérico que le recuerdan su origen y la necesidad de seguir siendo humilde (vulgarmente, cercano al humus, *servidor* de la gleba, del país que no puede utilizar a su antojo sin perder sus raíces originales. De hecho el "pecado original" será el querer ser "como Dios", todopoderoso). El rey, pues, no es el mejor y el más poderoso, y su pueblo con él solo tiene verdadera grandeza en el estricto respeto a los límites trazados por Yahvé. Se trata, pues, del rechazo categórico opuesto a un "poder absoluto de derecho divino". Como se ha subrayado justamente: en todos los Estados que rodean a Israel en esta época el rey es Dios; en Israel, ¡es Dios el que es el rey!

Por otra parte, en un tiempo de machismo triunfante y de poligamia generalizada (piénsese en las descripciones fantásticas del harén de Salomón: setecientas mujeres de rango principesco y trescientas concubinas, 1R 11, 3 —¡pobre de él y pobre de ellas!— se subraya que la única mujer es la verdadera compañera del hombre. "No es bueno" que permanezca solo; es por el encuentro con ella que él se convierte en él, *isch*, nombre que aparece después de *ischah*: el nacimiento de la mujer le revela el hombre a sí mismo. Están hechos el uno por el otro, cara a cara; existe entera reciprocidad y no dominación del uno para el otro; mucho más: es ella la que se convierte en "el lugar" del hombre (24: es él el que "abandona" para reunirse, y esto está contra todas las costumbres de la época: él es acogido, mientras que ella acoge). Se trata de una formidable rehabilitación de la mujer, de la que actualmente —¡sobre todo en la comunidad cristiana, pero también en los grupos militantes!— estamos todavía lejos de haber sacado todas las consecuencias sociales, eclesiales y teológicas...

Para 1 las cosas son más sutiles, pero no menos presentes. Ciertamente el naciente judaísmo lo ha fuertemente marcado con su molde clerical, pero, en medio de un texto de sacralización sacerdotal, lo que se afirma es una opción en favor de la vida; es la supervivencia del pueblo, es su porvenir lo que es la pasión escondida en cada una de las líneas de este texto aparentemente tan cerrado. Y además, en el corazón mismo de un legalismo que va a aprisionarlo todo en su arsenal de precisiones morales y de ritos culturales, resuena el evangelio: "Yo os doy". (29) Incluso en la hierocracia postexílica, lo que hace que la vida sea bella y que valga la pena de vivirse, es que es don, regalo, gracia. Lo que Dios intenta de un extremo al otro, lo que para la humanidad es "bueno", "muy bueno" (cf. 2, 18: "no es bueno...", la misma cosa dicha negativamente), es

lo que él hace posible dándole un mundo "para disfrutarlo". Incluso los sacerdotes no pueden impedir a Dios que "haga salir el sol sobre los malos y sobre los buenos y que haga caer la lluvia sobre los justos y los injustos". Este texto, formidablemente litúrgico, anuncia el "evangelio de la tierra". Es aquí donde se encuentra la felicidad del hombre: éste es el único verdadero sentido de la ley. El legislador es *bueno* (Marcos 10, 17-18).

Por encima de Salomón y del poder del clero, 2 y 1 anuncian que Dios es el Liberador de todo hombre; porque actúa en la historia, ningún poder es absoluto ni definitivo: los que leen estos textos ya no pueden ser más sujetos pasivos del rey o hijos sumisos de los sacerdotes; son llamados a convertirse en hombres que viven en pie.

"Ideológico", "contraideológico": uno se extraña aquí, como delante de los "documentos antimonárquicos" del primer libro de Samuel, de encontrar motivos tan manifiestamente contradictorios en el seno de los mismos escritos. ¿Cómo es posible que unos reyes que nombran, dominan y mandan hayan sido "tan mal servidos" por aquellos a los que pagaban para celebrar su gloria? ¿Cómo es posible que los sacerdotes dogmáticos y moralistas hayan sido mejor comprendidos de lo que ellos mismos se comprendían a sí mismos debido a la espiritualidad campesina de sus catecúmenos? Se trata, sin duda, como bien lo han observado Marx y Engels, de que toda religión alienante suscita y lleva en sí misma el antídoto que la combate y que, en parte, neutraliza sus efectos negativos: la voz del pueblo penetra a través de los escritos de los cortesanos y de los clérigos; grita y, aunque no llega a inundarlo todo, está allí, presente, como una fuente que brota de una contrateología que la ideología dominante no alcanza a agotar y de la que los oprimidos de todos los tiempos vuelven a saciarse, a pesar del peso acumulado de las exégesis conformistas y de las doctrinas atronadoras.

Acción sorprendente del Espíritu, libertad de la inspiración, se dirá. Sin duda, pero también ilustración inesperada y sorprendente del viejo adagio: ¡"Vox populi, vox Dei"! ¿Consistirá la "teología popular" en dar cuenta de lo que Dios dice a través de las aspiraciones y luchas de los pueblos oprimidos por los poderes políticos y religiosos? Buen programa...

En su *Crítica de la filosofía de Hegel* (1843-1844), Marx escribe:

"La miseria religiosa es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real..."

Estos dos elementos se encuentran en 2 y 1: sumisión del pueblo a los poderes real y sacerdotal, pero también voluntad, contestadora, de una vida liberada de toda coacción, de una socialidad feliz en cuanto igualitaria y responsable. La organización de la tierra por el poder real y el templo son estructuras opresoras; el pueblo quiere construir un mundo humano; la hace falta el dominio de su destino.

5. *Balance crítico*

El punto flaco de esta lectura, según parece, es que depende ampliamente del método histórico-crítico que todos consideramos demasiado incierto y que, además, se relaciona evidentemente con la ideología burguesa. Esto es indudable. Pero, ¿por qué no utilizar los resultados del inmenso trabajo de los sabios biblistas para ir mucho más allá —¡incluso a veces al contrario!— de lo que éstos habían previsto? Esta libre apropiación de los frutos de su trabajo, esta lectura apenas afilada de lo que Gunkel, Lods y Von Rad habían ya dicho, les ofrece el mejor de los homenajes: sin saberlo, ellos han abierto el camino a esta lectura de los escritos en función de los factores socioeconómicos que los han coloreado; son indispensables para la lectura materialista; ésta les debe el soporte fuera del cual no es más que un juego y unas fantasías arbitrarias.Pero, en contrapartida, ¿no es también evidente que la ideología y la contraideología sirven poderosamente para fechar un escrito? Si no se pudiera considerar como una fuerte probabilidad la datación de 2 bajo Salomón y de 1 al retorno del exilio, habría que decir al menos que 2 presupone un cuadro económico-político análogo al que ha sido inaugurado por el establecimiento de la realeza en Jerusalén y 1 una teocracia sacerdotal afirmándose en un medio sincretista. La lectura materialista toma el relevo del método histórico-crítico; lo confirma, lo corrige y le da su verdadera fuerza.

Si, pues, se retiene la tesis de Hans Heinrich Schmid (en *Der Sogennante Yahwist*), que coloca en el siglo VI el conjunto de los escritos a cuyo grupo pertenece 2, es sin embargo la figura y la ideología salomónica lo que ellos reflejan, tal como han podido ser revividas en Ezequías (716-687) o Josías (640-609), o tal como han podido permanecer vivas en la nostalgia de la religión popular. Tendríamos aquí un ejemplo típico de "retraso ideológico" al haber subsistido las ideas dominantes y la reacción que ellas suscitan mucho más allá que las condiciones económico-políticas que han provocado su aparición. A través de toda la historia de Israel y hasta en el Nuevo Testamento, el rey magnífico es siempre Salomón (Mt 6,29). Todo rey posterior se identifica con él; solo es rey en Salomón y porque en cada uno de sus sucesores revive y llega "el hijo de David"...

Queda un problema: el de *redactor* final que, mucho después de la producción de los dos escritos, 1 y 2, los ha incorporado a un mismo conjunto. ¿Debe pensarse que no ha visto las contradicciones y que, si ha colocado 1 delante de 2, es en razón del carácter más universalista, más armonioso, menos extraño del relato? ¿O que él mismo estaba ideológicamente más cerca de P que de J y que así presentaba 1 como la clave de lectura de 2 y de los capítulos siguientes?... Todo conjeturas, con excepción de la hipótesis relativa a su ceguera acerca de la radical heterogeneidad de los textos: puede ser tranquilamente descartada, a pesar del respeto de los antiguos por lo escrito y del carácter de "escritura sagrada" que se atribuye a estos textos.

Si los dos se suceden, sin que se haga *ninguna tentativa de armonización* —mientras que hay casos manifiestos en otros lugares—, es porque, para los autores del Pentateuco, la lectura de la historia se realiza como en un caso y/o como en el otro, siguiendo las épocas, según las formas sucesivas de la ideología dominante, en la permanente libertad del Espíritu. ¿Se tenía a finales del siglo V a.C. una clara noción acerca del origen de las tradiciones orales y de la fecha de fijación de los escritos? Poco importa. Por el contrario, parece evidente que desde el principio de la compilación bíblica se ha querido poner en guardia al lector contra toda actitud "precrítica", contra la aceptación ciega de un texto mágico, como caído del cielo: la Biblia está fechada, firmada, bien enraizada en las sucesivas épocas de su producción; además no se pide una adhesión a los textos sino a los sucesivos espacios de práctica de la Palabra que ellos indican. 1 y 2 deberían ser considerados como dos *ejemplos* de lo que han podido vivir en su tiempo las generaciones pasadas, invitaciones a los hombres de los tiempos presentes a arriesgar, allí donde ellos viven, textos nuevos, a la vez dependientes de 1 y 2 y libremente formulados para la realidad de hoy. ¿Y quién podrá decir por adelantado si será 1 o 2 el que se convertirá entonces en el texto más esclarecedor? ¿Cómo hablar del sentido cristiano de la historia y del respeto de la tierra y de la vida en un tiempo en el que la amenaza ya no es el desierto sino el cáncer urbano, donde el problema no es el poblar la tierra sino el limitar la explosión demográfica, donde lo que está a la orden del día es la toma del poder popular y no el "buen uso" de las instituciones reales o sacerdotales...?

La intención común a los autores de 1 y 2 —y al redactor final— es definir las condiciones en las que es posible la vida de la humanidad sobre la tierra y en las que se protege su felicidad: lo que es, para la fe, la voluntad de Dios y el sentido de su acción en la historia. La creación es la apertura de un tiempo y de un espacio en el que es bueno vivir, lo cual implica —ya que todo permanece constante-

mente frágil y amenazado— que se mantienen ciertas reglas y límites, que se recibe y manifiesta la Palabra, fuente de vida. Felizmente, no subsiste ningún recurso metafísico: la fe es una práctica a ras del suelo; es únicamente en lo cotidiano, en lo vulgar, que se atestigua y se verifica lo eternal y lo "celeste".

Se comprende, entonces, que lejos de eliminar la "espiritualidad" de la interpretación de los textos, la lectura materialista la arraiga en lo real. Al contrario de la tradicional lectura idealista, tan generosa como, a menudo, atemporal y, por este mismo hecho, ineficaz, el materialismo encuentra aquí lo verdaderamente espiritual, lo que está enraizado en lo concreto y rechaza despegarse de él en lo más mínimo: se ofrece al hombre una calidad de vida diferente, el cual, en los condicionamientos y limitaciones de su historia, recibe la posibilidad de una práctica liberadora, y, por medio de ella, la promesa y la exigencia de un sentido para su vida colectiva y personal. Es esto lo que el cuarto evangelio llama "vida eterna": una posibilidad radicalmente nueva de vivir desde ahora y para siempre; una opción por la posibilidad de un mundo distinto, signo y esbozo, como la misma conversión, del cumplimiento de la historia.

De este modo no es sorprendente que la interpretación actual y legítima de estos textos se oriente principalmente en dirección de la lucha contra el hambre, contra el peligro nuclear y a favor de la conservación del medio ambiente, tareas prioritarias reclamadas por aquellos que confiesan la fe en Dios creador. En este sentido se expresa la intervención en Nairobi del australiano Charles Birch:

> Si el mundo debe asegurar la subsistencia de sus cuatro mil millones de habitantes y de todos aquellos que están todavía por llegar, es el mundo entero lo que debe salvarse. Pero, ¿estamos dispuestos a rescatar la tierra al precio de un cambio radical de nuestros valores, de nuestros estilos de vida, de nuestros fines económicos y políticos e incluso de la forma de ciencia y tecnología que practicamos? ¿O vamos a continuar por el camino faustiano del "disfrutad ahora, pagad más tarde"? El camino que nos queda por recorrer no es muy largo; ha llegado el momento de pagar...
>
> Los relatos de la creación no se refieren a sucesos pasados. Tratan el tema de las relaciones actuales de dependencia, de alienación y de renovación. Es falso hacerse de Dios la imagen de un artista que hubiese pintado una flor, desinteresándose después de ella. De una o de otra manera, Dios está implicado en la existencia de la flor y en todo lo que existe aquí y ahora. Debemos incluir en nuestra evaluación de la creación una

jerarquía del valor intrínseco —lo mismo el del hombre que el del gorrión— como también un reconocimiento de los derechos de la naturaleza no humana. Si debe preservarse la vida sobre esta tierra, esto se realizará, quizás "in extremis", gracias a la sensibilidad de aquellos para los que la naturaleza tiene un valor superior al del uso que puede hacerse de ella y que tienen con relación a ella *una actitud de receptividad y de respeto*...

Si queremos romper las trabas de la pobreza que agobian a casi a los dos tercios de la humanidad, si queremos continuar habitando sobre esta tierra, es preciso que se realice una revolución en las relaciones que los seres humanos mantienen entre ellos y con la tierra. Es ahora que las iglesias deben decidir si quieren o no quieren participar en esta revolución[10].

Los numerosos documentos producidos por los grupos suizos de información acerca del Tercer Mundo —especialmente sobre Bangladesh— sacando a la luz las relaciones desarrollo-subdesarrollo-ecología— son modelos de una lectura de 1 y 2...

Lo mismo que los problemas ecológicos pueden tratarse como excusas para no ocuparse de las cuestiones políticas fundamentales, así también pueden expresar el último momento a nivel de las grandes opciones de la sociedad que comprometen hoy en día el porvenir del hombre.

Notas:

1. *Origine et histoire de la théologie de la libération*, Centre de recherche théologique missionnaire, poligrafiado, 1973, p. 2.
2. Cf. la última entrevista grabada por Roswita Schmalenbach el 10 de noviembre de 1968 (EVZ, LP 30217). Barth trata claramente de su militancia.
3. Se han subrayado ciertos pasajes particularmente significativos.
4. "Aspectos básicos de la reflexión teológica en América Latina" en *Teología negra. Teología de la liberación*, edit. Sígueme, Salamanca 1974, pp. 88-89.
5. En *Servir*, n° 67 (1977), pp. 118-119.
6. Op. Cit. pp. 84-85.
7. Op. Cit. p. 13.

8. Cf. F. Belo "Lettre du Portugal" en *La Lettre*, nº 212, abril 1976, p. 4ss.
9. Op. cit. pp. 385-386.
10. En *Briser les barrieres*, Nairobi 1975, edit. de l'Harmattan, París 1976, p. 106ss.

5

CUESTIONES SOBRE UNIFORMES

Geografía, lucha de clases, teología

No hay mejor ejemplo de la penetración ilimitada de la ideología dominante que la comparación de los dos mapamundis adjuntos; la experiencia hecha con numerosos grupos, incluyendo algunos del hemisferio sur, es muy instructiva: delante del segundo mapamundi, el de Arno Peters, se quedan al principio confundidos, después se extrañan: porque se ha deformado todo de esta manera,porque se ha aplastado Europa y se han alargado desmesuradamente Africa y América del Sur... Es preciso mucho tiempo y toda la insistencia del animador para que se descubra que es la imagen ofrecida, normalmente, a partir del momento en que se hace *pasar el ecuador al centro de la proyección*, lo cual da por resultado el restituir las *superficies respectivas exactas* de los continentes y países (esto certificado por las más altas autoridades científicas alemanas, como el profesor Carl Troll, presidente de la Unión Internacional de Geógrafos)[1].

El hecho de que aquí el Pacífico esté en el centro aumenta la desorientación, pero no cambia en nada el hecho de que la imagen del mundo que llevamos en nosotros y que exportamos a los demás subraya que los "países del centro" se consideran realmente como tales y que la raza blanca se cree dcominadora de los continentes periféricos. No es por azar que esta nueva proyección ha sido producida por un grupo de estudios misionológicos de Hamburgo, la "Weltmission", que ha querido señalar la distancia que separa la evangelización de la colonización, el ecumenismo del imperialismo. Pero el hombre blanco y, desgraciadamente, también el antiguo colonizado convertido en "independiente", se sienten más a gusto frente a la geografía de la dominación, representada por la proyección de Mercator. Y aunque racionalmente convencido de la exactitud del otro, el segundo permanece profundamente adherido —¡hay que decirlo!—, encadenado a la imagen que los dueños del mundo se ofrecen a sí mismos y difunden entre sus sometidos. Es una ilustración muy gráfica de lo que se ha llamado el "retraso ideológico", el


MAPA DEL MUNDO
proyección clásica
de Mercator.



Estos dos mapas están reproducidos según la proyección de Peters (1974) de Universum-Verlag, München-Sollm, publicado por la Weltmission (Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission) 2000 Hambourg 13, Mittelweg 143.

hecho de que en este dominio hay una especie de inercia y de que las estructuras mentales y psicológicas de la dominación persisten en una población, incluso después de la desaparición de las estructuras económicas y políticas que las han producido (Frantz Fanon y Albert Memmi han subrayado luminosamente este hecho)[2]. De donde la necesidad evidente de conducir una acción a nivel de tres instancias al mismo tiempo: una vez más, una revolución no es completa si no es cultural.

Gustavo Gutiérrez lo subraya con fuerza:

...nosotros consideramos la liberación como *liberación del hombre en el curso de la historia.*

Esta expresión subraya el hecho de que, para liberar al hombre, no es suficiente cambiar las estructuras... Cuando decimos que toda la existencia humana tiene una dimensión política, no pretendemos reducirla a esta sola dimensión...

Para obtener un camibo durable y definitivo no es suficiente cambiar las estructuras, es preciso cambiar al hombre: la libertad interior existe y el hombre debe liberarse a sí mismo progresivamente; debe conservar siempre una actitud crítica ante toda realización social. ¡No es porque la liberación política nos haya librado de la dependencia económica, fuente última de la injusticia, que nos encontraremos en una sociedad donde todo irá bien, ¡donde las estructuras no engendrarán injusticia! Creerlo sería ingenuidad política, sin hablar de falta de fe...

Con frecuencia se dice en los medios cristianos: "¿Para qué cambiar las estructuras sociales si no se cambia al hombre?". Y se añade: "Es necesario cambiar al hombre *en primer lugar*". Yo respondo: "¿Son ustedes capaces de cambiar a alguien independientemente de su condición social?"... No se puede decir que el hombre pueda cambiarse, él, todo solo, independientemente del resto: el hombre solo no existe. El hombre es un animal político, decía Aristóteles, el hombre es un ser social. El cambio de su corazón pasa por el de su condicionamiento social.

No se puede decir que, *cronológicamente*, hay que comenzar por cambiar al hombre antes que cambiar las estructuras; ni tampoco que hay que cambiar las estructuras antes que cambiar al hombre... Un cambio de estructuras no lleva consigo el cambio del hombre y el cambio del corazón del hombre no lleva consigo automáticamente un cambio de estructuras. *Pero los dos cambios van unidos.*[3]

Se trata —hay que vivirlo y decirlo sin cesar— de la indispensable dialéctica de la conversión y de la revolución y si, sin la revolución, la conversión de millares de hombres dominados no es más que una ilusión idealista alienante, la conversión personal del revolucionario sigue siendo una indispensable contribución a la salud de la gran obra colectiva, constantemente amenazada tanto desde el interior, por aquellos que la prosiguen, como desde el exterior, por sus enemigos.

Estando así las cosas, interesa clarificar la relación entre conflictos de clases y amor cristiano. La primera frase del *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848 servirá de marco a esta tentativa: "la historia de toda sociedad, desde los orígenes, no es más que la historia de las luchas de clases". Debe señalarse en primer lugar el *plural*: no se trata ni de un dogma ni de un principio abstracto, sino de la constatación y de la calificación de los hechos. Hablar de "luchas de clases" no es utilizar un slogan, sino ofrecer una posibilidad de análisis en profundidad de situaciones infinitamente diversas; es entrar en su realidad concreta y examinar cómo, en cada caso, se precisan, se definen y se articulan los conflictos que oponen a los dominados que luchan por su libertad y su dignidad, mientras que los dominadores combaten por la conservación y la extensión de sus privilegios. Marx y Engels, formulando esta frase en la situación europea de mediados del siglo XIX, no han pretendido dar, una vez por todas, un principio de reducción de todos los enfrentamientos sociales, sino ofrecer un instrumento de análisis, una hipótesis de trabajo que permita, posiblemente, interpretarlos, mostrar la coherencia y situarse responsablemente.

¿Se trata aquí de un juicio de valor, de un enunciado arbitrario, como se ha sostenido con frecuencia? La cuestión es importante, aunque sea secundaria con relación a lo concreto de la praxis. En semejantes condiciones, es la misma distinción que se encuentra en la teología clásica entre imperfección y pecado. No hay necesidad de ser cristiano para reconocer que el hombre es imperfecto y que sus acciones están cubiertas de errores; la teología, siguiendo los escritos bíblicos, va más lejos cuando afirma: esta imperfección, este error traducen una ruptura esencial con el prójimo y, por lo tanto, con Dios. Esto es el pecado. Cuando la fe habla de pecado, en toda su extensión social y personal, ¿se trata solamente de una palabra religiosa o es una dimensión constitutiva de la realidad antropológica lo que se pone en evidencia?... Del mismo modo, cuando no se dice solamente "conflictos sociales" sino "lucha de clases", se afirma que en la realidad caótica de los enfrentamientos entre los diferentes estratos y profesiones que componen una sociedad, sale a la luz una racionalidad criminal, una violencia institucional que suscita una

contraviolencia. Los conflictos tienen, pues, un origen y un fin y hay una misma realidad que los sustenta, sean cuales sean las manifestaciones exteriores. Marx y Engels, empleando la noción de "lucha de clases", siguiendo a otras filosofías, han formulado un juicio de valor sobre la realidad social, pero al mismo tiempo se puede afirmar (sin probarlo, pero ilustrándolo y verificándolo con múltiples experiencias) que han puesto en evidencia un *hecho* fundamental e incluso una *ley* que está a la base de la evolución de las sociedades.

En las mismas circunstancias, una vez más, se puede comparar la puesta al día de la realidad "luchas de clases" como calificación de todos los conflictos sociales, a nivel nacional e internacional, con el descubrimiento de un virus o de un bacilo, activos y generadores de epidemias, pero desconocidos, innominados y, consecuentemente, no combatibles por medios científicos. La gran época de los exorcismos es la de la ignorancia médica; pero el mundo de los demonios y de los espíritus impuros hace marcha atrás —¡¿espectacularmente, aunque no totalmente?!— a medida que se extiende el campo terapéutico de las vacunas, de los sueros y de los tratamientos psicológicos. Es posible que numerosos cristianos —siempre impregnados de un antimarxismo primario, rehusando reconocer lo que es el nervio y el veneno de los conflictos sociales— se esfuercen en prolongar, después de Pasteur (!), el reino del exorcismo y rehusen toda intervención científica en los conflictos sociales. Por el contrario, al descubrir la normalidad maligna que es interna a todo conflicto social y al retirar automáticamente a este último todo carácter accidental, se va a poder delimintar el mal con exactitud, a nombrarlo y a luchar para vencerlo. Lo que con demasiada frecuencia se quiere ignorar es que calificar de "luchas de clases" a los conflictos sociales es intentar superarlos. No se puede uno instalar en las luchas de clases; tomar posición es tener en cuenta su más allá: la reconciliación de los hombres al fin libres de la opresión sufrida y de la opresión ejercida sobre los otros. Por lo demás, esto no quiere negar la existencia de otras fuentes de conflictos (raciales, tribales, religiosos...) sino intentar darles en todo caso un común denominador que traduce la contradicción entre dominadores y dominados...

Imposible neutralidad

Esta calificación es operativa, puesto que permite salir de las neblinas y de las "noches en que todos los gatos son pardos": publicar un mapamundi con el ecuador dejando dos tercios al Norte y solamente un tercio al Sur no es inocente: esto significa que se está al servicio del mantenimiento del "orden occidental blanco". Pero leer, con la clave de clasificación "luchas de clases", las estadísticas más

"neutras" y objetivas, las de la ONU por ejemplo, es constatar que no es ni natural ni fatal que crezca constantemente, tanto a nivel nacional como a nivel planetario, la distancia que separa a los pobres y subdesarrollados de los ricos y desarrollados. Es el efecto de un sistema que tiene como fin beneficiar a unos con la miseria de los otros. Toda la ideología occidental del desarrollo ha sido volatilizada, lo mismo que ha sido minada desde la raíz la pasividad confortable de los cristianos de la clase media y la resignación religiosa de las masas miserables. Se podrían dar en abundancia ejemplos confirmando esta lectura de la realidad conflictiva de las más diversas sociedades.

Hipótesis de trabajo, teoría científica, ley que determina la historia de las sociedades, las "luchas de clases" son la constante más secreta o más patente de las profundidades y de las superficies de las colectividades humanas. Lejos de perder en densidad, se están radicalizando de manera espectacular a medida que se endurecen los enfrentamientos entre las masas populares de todos los países y las estructuras dominantes "nacionales" o multinacionales. En este sentido Helmut Gollwitzer escribía al día siguiente del golpe de Estado chileno de septiembre de 1973:

> Nadie puede ignorar ahora lo que es la lucha de clases. En primer lugar, entendámonos bien, la lucha de clases llevada desde arriba, la de los privilegiados firmemente resueltos a cualquier tipo de brutalidades, ilegalidades, masacres e incluso a la eliminación de la democracia, si ésta no puede ya garantizar el poder de la clase dominante. No son un puñado de malos dirigentes, no son los socialistas los que desencadenan la lucha de clases. Esta se prosigue sin cesar a partir de la cumbre por medio de los más diversos métodos no sangrientos, y también sangrientos si es necesario. La lucha de clases a partir de abajo es solo la contraviolencia de los oprimidos. Si alguien os pregunta cuál es vuestra posición con respecto a la violencia, preguntadle primero qué es lo que piensa de la violencia institucicnalizada, de la violencia del poder. Y si vacila y tartamudea, entonces reíos delante de sus narices.
>
> Quien dice capitalismo debe igualmente decir fascismo, ha dicho Max Horkheimer en la época en que era el más lúcido. Esto no significa, como se afirma con frecuencia, que el capitalismo conduce al fascismo. Sino que quiere decir que el capitalismo recurre necesariamente al fascismo si siente que la situación se le escapa. Léo Giuliani escribía recientemente en *Le Monde*: "la democracia liberal es la cara que muestran las clases poseedoras cuando no tienen miedo, el fascismo es la que muestran cuando tienen miedo". Nuestros espíritus más cultos se excitan mucho a propósito de las coacciones que pesan

sobre algunos intelectuales en la Unión Soviética. Incluso reclaman que el principio de no ingerencia, que consideran sacrosanto cuando se trata de Thieu o de Portugal, sea dejado a un lado cuando se trata de Sacharow. Está claro que con eso lo que hacen es "recocer" su salsa anticomunista. No puede haber duda alguna sobre esta materia cuando se sabe hasta qué punto les deja indiferentes la suerte de los intelectuales presos en Grecia y en Turquía, miembros de la OTAN. Su aprobación actual del golpe de Estado chileno confirma esta actitud. Si pueden escoger entre una democracia parlamentaria que conduce al socialismo y una dictadura fascista que se opone al socialismo, escogen el fascismo. He aquí el verdadero paralelismo entre la situación actual y la de 1933. He aquí por qué todo el mundo debe saber lo que es la fidelidad constitucional de los guardianes capitalistas de la Constitución...[4]

La *"Doctrina de la Seguridad Nacional"*, formulada en Washington desde 1947, pero cuidadosamente puesta a punto y perfeccionada después de que la revolución cubana de 1959 y las elecciones chilenas de 1970 han hecho temblar sobre sus bases a las clases dominantes del mundo entero, es la expresión más sofisticada, más cínica de la "lucha de clases" conducida desde arriba. A fin de ganar la guerra —fría o activa, si es preciso— contra el enemigo comunista internacional, proclama la enorme afirmación de que los pueblos no existen, sino solamente las naciones, pura y simplemente confundidas con el aparato del Estado. (Goebbels ya decía: "Cuanto más grandes son las mentiras, más se las cree"). Este aparato del Estado está, por otra parte, estrictamente controlado por los organismos militares y policíacos —todos los civiles son traidores en potencia—, mientras que el control ideológico de las masas está confiado a los servicios centrales de información y a las Iglesias— estas últimas encargadas no de despertar la fe, susceptible de convertirse en una instancia crítica y movilizadora, sino de suministrar los mitos, ritos y símbolos a los cruzados de la civilización cristiana.

No estamos tratando aquí de ningún modo de una realidad lejana y excepcional, sino de una ofensiva concertada y concéntrica contra el conjunto de los pueblos del mundo. Los peores fantasmas de Orwell en su libro "1948", se convierten poco a poco en una sombría actualidad para millones de hombres en el mundo entero, Europa incluída, en donde la amenaza todavía velada se va precisando contidianamente[5].

El deber de todo hombre lúcido y responsable es no solamente advertir antes que sea demasiado tarde, sino también el comprometerse en una urgente e indispensable *nueva resistencia*, ante un enemigo que es infinitamente más temible de lo que fueron el stalinismo

y el nacional-socialismo de Adolfo Hitler —sin que se haga cuestión de ponerlos en el mismo plano o incluso compararlos. El rigor de los militantes les conduce frecuentemente a perder de vista la contradicción principal para fijarse en las cosas secundarias que separan entre sí a los distintos grupos militantes revolucionarios, que mantienen sin embargo orientaciones y prácticas semejantes. Este lujo de oposiciones en el interior del mismo frente de clase ha debilitado y paralizado suficientemente las revoluciones chilena y portuguesa —por no hablar sino de las más recientes— para que se las declare suicidas: el único que se aprovecha de ellas efectivamente es el enemigo; es trágicamente paradógico que se esté subjetivamente convencido de luchar contra él y que objetivamente se le haga frecuentemente el juego.

Un poco por todo el mundo, los elementos más "moderados", los menos "concientizados", comienzan a comprender que la neutralidad ya no es posible. El Comité de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil lo hace de manera sorprendente en su carta del 25 de octubre de 1976:

Seguridad nacional y seguridad individual

Ya dijimos que el principio de igualdad de todos ante la ley es la base de cualquier sociedad que se cree civilizada. Luego, la seguridad de cada uno y de todos los ciudadanos de un país es esencial para la seguridad interna de una nación.

La Constitución brasileña, en vigor, afirma que "todo el poder viene del pueblo y en su nombre se ejerce". La afirmación en contrario, segú la cual "es el Estado quien otorga la libertad y los derechos humanos" a los ciudadanos, al pueblo, no nos debe sorprender si consideramos el pensamiento que inspira la "Doctrina de la Seguridad Nacional", la cual desde 1964 ha inspirado al gobierno brasileño dando origen a un sistema político cada vez más centralizado y, en igual proporción, contando cada vez menos con la participación del pueblo.

En la visión humana y cristiana, la Nación resume todas las formas de asociación del pueblo. El derecho de libre asociación tiene que ser reconocido, respetado y promovido por el Estado, es decir, por el gobierno. Ser nacionalista, por consiguiente, no significa sacrificar una fe, un sentimiento, unas ideas, unos valores que puedan parecer nocivos y hasta incompatibles con los intereses y puntos de vista del sistema político vigente.

Mas aún, según la visión humanista y cristiana, Nación no es sinónimo de Estado. Ni es el Estado quien otorga la libertad y los derechos humanos, cuya existencia es anterior a la de la misma Nación, correspondiendo, además, al Estado, reconocer, defender y promover los derechos humanos de todos y cada uno de los ciudadanos.

Otra gran tentación de los defensores del poder es confundir el deber de lealtad del pueblo para con la Nación, con la lealtad al Estado, es decir, al gobierno. Colocar al Estado, al gobierno, sobre la Nación, significa sobrevalorar la seguridad estatal y despreciar la seguridad individual. Esto significa reducir al pueblo al silencio y a un clima de temor.

Sin la consulta y la participación popular, los programas, proyectos, planes oficiales, por muy buenos que sean, aunque tengan éxito material y económicamente, llevan fácilmente a la corrupción y no se justifican, si no corresponden a las necesidades y aspiraciones del pueblo.

La ideología de la Seguridad Nacional colocada sobre la seguridad personal, se extiende por el continente latinoamericano, como ocurrió en los países bajo el dominio soviético. Inspirados en ella, los regímenes de fuerza, en nombre de la lucha contra el comunismo y en favor del desarrollo económico, declaran la "guerra antisubversiva" contra todos aquellos que no concuerdan con la visión autoritaria de la organización de la sociedad.

El entrenamiento para esta "guerrra antisubversiva" en América Latina, contra el comunismo, además de llevar al embrutecimiento creciente de sus agentes, engendra un nuevo tipo de fanatismo, un clima de violencia y de temor. Se sacrifican las libertades de pensamiento y de prensa, se suprimen las garantías individuales.

Esta doctrina ha llevado a los regímenes de fuerza a incurrir en las características prácticas de los regímenes comunistas: el abuso del poder por el Estado, las prisiones arbitrarias, las torturas, la supresión de la libertad de pensamiento[6].

Hasta qué punto el rechazo de la distancia con relación a la realidad social puede cambiar el discurso cristiano más tradicional lo prueba el ejemplo siguiente:

Para que ustedes no se tranquilicen después de habernos

oído hablar, yo les pregunto: ¿de qué lado están ustedes? Desde hace siglos no se ha cesado, por medio de los sistemas socioeconómicos de los ricos, de acaparar el fruto del trabajo de los pobres, y por medio de los sistemas políticos de reprimir su derecho a participar en la vida política y administrativa de la sociedad. Se han construido estructuras que necesitan de la opresión y de la miseria para sobrevivir y que subsisten gracias a la existencia de una mayoría de explotados y de una minoría de privilegiados. Cuando los pobres abren los ojos, para comenzar una marcha redentora, el edificio social comienza a temblar. Este temblor y esta fractura atemorizan a los países ricos, a los que detentan el poder, a los burgueses. Cuando estos mismos pobres quieren ver y marchar, la única reacción de los ricos es la de vendarles los ojos y ponerles cadenas en los pies. Vendarles los ojos para que no puedan ver... (se agita delante de su vista el fantasma del comunismo como un ogro hambriento que lleva consigo toda clase de calamidades. Y, sin embargo, esto no es suficiente, porque ni este fantasma ni una amenaza real pueden impedir a una visión cristiana de la sociedad en que vivimos el constatar la injusticia y la miseria, ni impedirnos el mirar proféticamente el mundo que tenemos que construir...). Para nosotros, sacerdotes comprometidos con los campesinos, esta sociedad no ofende solamente a los pobres, sino a Cristo. "Lo que hagan al más pequeño de mis hermanos a mí me lo han hecho". Si se impide a los pobres el ver, se impide a Cristo ver la realidad. Si se impide a los pobres recorrer los caminos de la tierra, se impide a Cristo el ir adelante. Nosotros, sacerdotes, no seremos ateos, pero no utilizaremos el nombre de Dios para bendecir una sociedad injusta o para exigir de los marginados una paciencia y un conformismo degradantes. Nosotros, sacerdotes, no predicaremos la violencia, pero no seremos cómplices de la violencia institucionalizada que mantiene la explotación de la mayoría por un pequeño número de privilegiados. No seremos cómplices de la violencia de los que detentan el poder, no nos haremos cómplices por medio de un silencio culpable. Nosotros, sacerdotes, no seremos comunistas, pero jamás un miedo estúpido al comunismo nos encerrará en una sociedad que no es ni cristiana ni humana. Nosotros estamos comprometidos en la vía del cambio, y, por esto, suscitaremos el entusiasmo hacia el cambio humanizante, pase lo que pase, incluso si los que tienen los bolsillos bien llenos se alejan de nosotros y nos llaman comunistas.

En nombre de los campesinos, comprometidos en su liberación personal, les pregunto: *¿de qué lado están ustedes?* Traigo a esta asamblea el mensaje de los campesinos: nuestro

> maestro se llama Jesucristo, ha nacido en un establo, ha vivido entre los pobres, se rodeaba de pecadores, de campesinos, de obreros, de mendigos, quería la liberación de todos. Decía que la tierra ha sido hecha para todos y que el fruto de la tierra es para todos. Fue crucificado por los poderosos de su tiempo; hoy sería fusilado o hecho prisionero como subversivo, encerrado en un asilo para locos. El ha estado, está y estará con nosotros y nosotros con él. No sirve para nada ser católico o protestante, seguir tal o cual religión si cada uno se preocupa solo de mejorar su propia vida aplastando a los demás. No sirve para nada ser sacerdote o pastor para quedarse en las iglesias haciendo sermones o leyendo la Biblia. Esto no tiene ningún valor si existen millones de campesinos tratados como bestias por aquellos que van a Misa para buscar una protección para su alma. Mientras se pierde el tiempo en discusiones, en palabras, los brazos del campesino continúan debilitándose, su trabajo es cada vez más pesado, su hambre es mayor y su libertad desaparece. Si los sacerdotes no se afirman contra la miseria de los campesinos y no entran en la lucha para liberarlos, nada de lo que predican es digno de fe. Si el pastor no va al campo a reclamar un pedazo de tierra y un salario justo para sus hermanos campesinos, la Biblia quemará su conciencia. Las palabras de los himnos y de los cánticos son vanas si no existen acciones eficaces para liberar a los campesinos, ya que nadie debe ser el esclavo de nadie, ni un pueblo de otro pueblo ya que todos son iguales ante Dios[6 bis].

Este texto, pronunciado en 1970 por un grupo de sacerdotes paraguayos es, teológicamente, muy notable en la misma medida en que una práctica de luchas populares devuelve a Jesucristo el verdadero rostro que siglos de uniformidad llevada a cabo por el clericalismo colonial habían ocultado. Vuelve a ser así el luchador fraternal que paga con la vida su compromiso liberador e invita a sus discípulos a no buscar la protección y la seguridad frente a todos aquellos que golpeando a los pobres, prolongan en la historia el drama de la Pasión.

¿Quién dicen ustedes que soy yo?

De este modo, como se ha visto en varias ocasiones, la cristología, que es el corazón de la teología, se renueva profundamente por medio de la praxis. Nadie debería de extrañarse si ha comprendido en profundidad y ha hecho suyo el proceso materialista. Sin duda alguna el día en que se habrá extendido y afirmado este método de lectura, se comprenderá mejor el por qué de las diferencias cristológicas entre los autores bíblicos (Pablo, Sinópticos, Juan,

Hebreos, Pedro...) y las sucesivas definiciones de los concilios ecuménicos y de la tradición. Si se ha podido "decir" Jesús de Nazaret en términos de "Nuevo Adán", profeta, hijo de Dios, palabra encarnada, soberano sacrificador, cordero pascual, piedra viva..., y ulteriormente en las categorías filosóficas de "consubstancialidad", de "persona" y de "naturaleza"... ¿por qué no se podría, por qué no se *debería* en la actualidad expresarlo en los términos de liberador, hombre del pueblo, revolucionario... y en las categorías de práctica, lucha de clases, conciencia social...? Las grandes épocas de la vida de la Iglesia han sido siempre aquellas en que se ha roto con la recitación sacral y servil de los escritos canónicos, para correr audazmente el riesgo hermenéutico. Es el mismo Dom Helder Cámara el que lanza el desafío en su célebre conferencia de Chicago (29 de octubre de 1974): "¿Qué hubiera hecho Santo Tomás de Aquino, comentador de Aristóteles si se hubiera enfrentado con Karl Marx?"

> Para explicar la importancia de haber escogido a Santo Tomás como ejemplo, me permito recordarles que muchos pensadcores de hoy representan un desafío, exactamente como lo era entonces Aristóteles. Entre ellos mencionaré un sólo nombre: Karl Marx... Recordando que era suficiente el pensar en Aristóteles para asustar a los cristianos de aquel tiempo, ¿qué diremos del pensamiento marxista e incluso de las prácticas marxistas en la actualidad?... Tenemos el derecho de sugerir que la mejor manera de honrar al autor de la *Suma Teológica* y de la *Suma contra los gentiles* sería el intentar hacer hoy con Marx lo que Tomás hizo en su tiempo con Aristóteles.[7]

¡Y, sin embargo, no se puede clasificar al arzobispo de Recife entre los "cristianos por el socialismo", "cristianos marxistas" o "lectores materialistas del evangelio"!...

Es, pues, normal y necesario que la cristología de los militantes cristianos no aparezca como un cuerpo extraño en el seno de su dialéctica praxis-teoría, como un elemento de "retraso ideológico" contrario a sus opciones revolucionarias, un fermento del posible nacimiento en ellos de valores, es decir de prácticas, de las clases dominantes. El principio epistemológico de la praxis aplicada al conjunto de lo real concierne también, ya se ha visto, a la relectura de los escritos canónicos. No puede subsistir incoherencia alguna en este dominio. Todo militante está a la búsqueda de una integración completa de los diferentes elementos de su existencia.

Esta es la razón por la que es necesario atreverse aquí a hacer algunas observaciones: un buen analista de este problema, José Ramos-Regidor, señala como incompatibles con una praxis de lucha

de clases un cierto número de formulaciones cristológicas contemporáneas: el Cristo *impotente*, símbolo y fermento de la derrota popular, del aplastamiento del hombre por los poderes, de sumisión y de resignación, de una espiritualidad *dolorista* y fatalista; el Cristo *todopoderoso*, monarca celestial, imagen religiosa del poder absoluto de los tiranos y de sus cómplices, garante de las aristocracias y de las dictaduras, figura del Estado infalible y omnipresente; el Cristo *intimista*, de la religión privada, subjetiva e individual, que llega para dar a los creyentes la convicción de que pueden realizarse personalmente sea cual sea la forma de Estado y que esto es lo "único necesario". Es la figura divina que sirve de muralla frente a todas las agresiones de la sociedad secularizada y que da a los fieles una ausencia total de inquietud en lo que se refiere a las necesarias transformaciones sociales; el Cristo *tercera-fuerza*, reconciliador generoso de los dominantes y de los dominados, todos juntos miembros de la gran familia interclasista de la que es el corazón y el punto de convergencia; el Cristo "*golpista*" (es decir: ¡al servicio del golpe de Estado!), fiador de la ideología fascista, en nombre del cual "es preciso tomar las armas y un cierto número de medidas de excepción para salvar la civilización cristiana y a aquellos mismos que la cuestionan contra la ofensiva del comunismo internacional ateo: es el Cristo de Pinochet y de las milicias libanesas contra los infieles musulmanes palestinos. Se subrayará, por otra parte, que, siguiendo las evoluciones históricas y los medios a los que se dirige, el centro de gravedad del "Cristo de referencia" varía del centro-izquierda a la extrema derecha[8]... La contrateología se afirma como contrapartida de la crítica y de la denuncia de las fórmulas tradicionales.

Intentamos indicar aquí los rasgos dominantes de una cristología de la praxis revolucionaria; agruparemos, pues, un cierto número de rasgos esparcidos en las páginas precedentes: se ha subrayado, con Fernando Belo, la importancia de un *hombre* caracterizado por una triple *práctica* corporal, social e históricamente situada, que arrastra a otros hombres en su seguimiento, presentándose a ellos como la fuente y la medida de su propia práctica; este Jesús de la lectura materialista es aquel que se levanta frente al orden de la explotación capitalista, de la opresión extranjera y de la alienación religiosa representada por el templo, como el *liberador de los cuerpos*, es decir de las personas reales, para la construcción de una sociedad comunista autogestionada por hombres adultos: su resurrección es el signo y la promesa decisivas de que su obra, sistemáticamente combatida por los grandes, abre a todos los *pobres* un porvenir viviente que la muerte no puede reducir ni destruir. Su palabra es creadora porque no hace más que dilucidar una postura de clase dinámica, la del *combatiente* implicado en todas las luchas donde se decide hoy en día el porvenir del hombre y se convierte en algo

completamente creible porque, rompiendo con todo alejamiento idealista, afronta en su corazón a los poderes económicos, políticos y religiosos y paga con su vida este compromiso sin regreso. Ahí donde, en su praxis revolucionaria, los hombres y mujeres apelan a él y a él se refieren, la "ecclesia", la Iglesia o comunidad de los vivientes se manifiesta en la historia, célula contestataria fraternal, anunciadora de la sociedad que está por llegar. (En Gal. 3, 26-28, Pablo desarrolla una visión utópica de la Iglesia-sociedad profética, donde son profanados los tabúes de la raza, de la clase y del sexo, lo que no puede ser vivido fuera de una práctica subversiva del orden establecido, en particular por lo que se refiere a la condición femenina). El encuentro con él, la entrada en el grupo de sus "seguidores libres" ataca en cada uno de ellos y destruye toda complicidad interior y exterior con el enemigo. Así realiza ya la aparición de una sociedad y de un hombre nuevos; anuncia y compromete de manera irreversible el nacimiento de la humanidad nueva, aquella en la que, más allá de la destrucción de toda violencia institucional, la reconciliación entre los opresores y los oprimidos de ayer será posible, puesto que se realizarán al fin unas relaciones nuevas, fundadas sobre la igualdad...

Así, esbozando los rasgos de este rostro, cada día mejor percibidos en la praxis, se es conducido a descubrir mejor el sentido de ésta y a radicalizarla. Y si alguien preguntara qué necesidad implica esta referencia, este encuentro en el que la sorpresa no se agota jamás, se responderá que no tiene ninguna necesidad de ser explicada o justificada: *simplemente existe*, crece y se ensancha sin cesar; el militante no tiene por qué excusarse ni por qué estar orgulloso; él es y quiere ser cada vez más un revolucionario y un cristiano. La praxis en la relación a Jesús vivo es la única manera de vivir el amor, de manifestarlo concretamente en el seno de las luchas de clases, actuando eficazmente para la liberación de todos los esclavos, de los dominados y de sus opresores. El enfrentamiento con estos últimos es la única verdadera solidaridad, el único amor auténtico que se les puede testimoniar. Mucho más cuando no hay oposición, sino complementariedad dialéctica entre revolución y conversión, no existe antagonismo, sino unidad fundamental, entre lucha y amor. No colocarlos como pareja antitética, es rechazar la evasión "apolítica", complicidad objetiva con las clases dominantes, es vivir en la historia presente una existencia concreta y realista con *y* para todos los hombres. El amor, en efecto, se degrada en paternalismo si no es más que *para*; pero en los conflictos de clase solo está verdaderamente *con* si toma todos los riesgos del "estar contra" los representantes de las clases dominantes. Es estando verdaderamente con los oprimidos, contra sus verdugos que el militante está para todos y con todos: el encuentro con Jesús viviente es la fuente de una buena nueva liberado-

ra para todos —Martín Lutero King lo señaló siempre con vigor—, pero si lebera a los pobres de los ricos, libera al mismo tiempo a los ricos de ellos mismos; si devuelve a las víctimas sus derechos ultrajados y su dignidad, arroja a los poderosos de sus tronos y los devuelve a la comunidad humana. Como afirma vigorosamente Giulio Girardi: "El amor solo será verdaderamente universal si es clasista"[9]. Más allá de las luchas de clases, lo que surge es una sociedad de hombres libres.

Este tipo de discurso hace sonreír habitualmente a los cristianos de las clases medias, los mismos que se preguntan cómo superar el foso que hay entre su experiencia existencial y su lectura del evangelio. Se niegan a reconocer que lo que existe es solo su impenitente distancia con respecto a los oprimidos. Pero es suficiente encontrar, en determinada sociedad "post-revolucionaria" concreta, hombres que, desposeídos de sus privilegios de antaño, atestiguan con una especie de alegría apacible su felicidad de ser en lo sucesivo "como los otros", es decir de estar verdaderamente con ellos, su sorpresa de haber sido despojados de su tener y, así, restituídos a su propio ser, su consuelo de haber sido "reducidos" —no, ¡promovidos!— a la dignidad de hombre "cualquiera" y "del común" y, a consecuencia de esto, tener una clase de comprensión inmediata y directa del evangelio... para medir lo que se arriesga en último término en la lucha de clases: la resurrección del hombre muerto en cuanto condenado a ser aplastado en aquel que, por el hecho de su situación social, ocupa el papel aplastador. El Vietnam ofrece en este sentido numerosas ilustraciones de la parábola del hijo pródigo: el hijo que llegó a ser extraño a su hermano, por su voluntad de dominación y de posesión, vuelve a la vida. Se había perdido para la sociedad y ahora es encontrado y participa en la construcción del porvenir.

Es éste también el sentido de la gran distinción marxista entre la muerte natural, señalando la finitud del individuo y su permanente sumisión a las leyes de la especie —una perspectiva que el idealismo personalista ignora muy a menudo, en cuanto está persuadido, sobre todo a causa de una falsa lectura de Génesis 1 y 2, de que el individuo precede a la sociedad...—, y la muerte violenta infligida al individuo, miembro de las clases dominadas, por el sistema económico y las condiciones de trabajo impuestas por los dirigentes capitalistas. El trabajador lleva pues durante las veinticuatro horas del día una vida escandalosa y anormalmente moribunda; no solo él personalmente, sino también sus hijos, son peor tratados que las máquinas a las cuales está encadenado y que las mercancías que produce. El trabajador es a la vez la máquina y el producto más vil, el más maltratado de la sociedad capitalista. De aquí la conclusión sorprendente: el objeto de la revolución es restituir a los oprimidos la muerte

natural, de la que les ha desposeído el sistema capitalista condenándolos a la muerte violenta en las estructuras de explotación, mantenidas por los poderes de opresión y justificadas por todos los agentes ideológicos alienantes.[10] ¿Quién no ve esta paradoja: restituir a los hombres su muerte natural, significa devolverles su *vida verdadera*, inscrita de todos modos entre los límites del nacimiento y de la muerte?

El hombre concreto medida de la teología

Subsiste, en el punto donde estamos, la inevitable cuestión presentada por todos los defensores de la teología tradicional y por los idealistas "apolíticos": ustedes a lo sumo habrán conseguido que Jesús cambie de uniforme. Pero el que ustedes le imponen le es tan extraño como los que ustedes denuncian. El es precisamente el que escapa a *toda* uniformización... Vale la pena afrontar esta objeción que llevaba a un viejo cristiano a decir un día a un joven teólogo no conformista: usted me ha descompuesto a mi Señor.

Hace mucho tiempo que todo el mundo reconoce —¡excepto algunos literalistas atrasados y, además, bien incapaces de leer!— que no se tiene a Jesús más que con uniforme. Así la teología tradicional habla, con justo título, de un Jesús mateano, de un Jesús lucano, de un Jesús joánico, paulino... lo mismo que se reconoce que hay una cristología calcedónica, tomista, bultmaniana... Belo va más lejos cuando distingue en la misma presentación "marciana" el nivel teológico y el nivel mesiánico. Y vale la pena seguir las líneas de las lecturas "heréticas" —marcionita, arriana, muntzeriana— de Jesús. Por más de un título, aportan interesantes correctivos a las sucesivas interpretaciones "ortodoxas" sin que, por eso, sea necesario sobrevalorizarlas. Además, unas y otras pueden ser útilmente objeto de lecturas materialistas, de tal modo que se saque a la luz su naturaleza y su función clasista —al servicio del poder político y eclesiástico o contra él. Lo cual vale por otra parte para el conjunto de los fenómenos cristianos, doctrinas, estructuras de las comunidades, formas de celebración, textos litúrgicos, etc. El resultado es, con frecuencia, tristemente claro: la más progresista oración eucarística aparece como "celestial, pura, fuera del tiempo"; el lenguaje eclesiástico manifiesta "el olvido del hombre concreto arraigado en una historia" e introduce a los fieles "en un esquema de relaciones entre Dios y el hombre que no es sin duda inocente en cuanto a su posibilidad de funcionamiento y de recuperación en beneficio de las ideologías sociales conservadoras...".[11] Aparentemente, no se ha roto demasiado con los tiempos de los concilios —"parlamentos imperiales".

Pero si se piden nuevas formas de celebración "en la ruptura, el

rechazo, la contestación de las relaciones sociales actuales... la actualización de la muerte y la resurrección de Cristo... en el seno del combate contra lo que hoy en día aplasta a los hombres y para el establecimiento de otro tipo de relaciones sociales", ¿no se ha hecho más que cambiar de signo ideológico? Sin duda (y el militante procurará no olvidarlo) que si la uniformización de Jesús es inevitable, no se puede jamás apoderarse de él, colonizarlo o anexionarlo. Los discípulos son aquellos que han sido cogidos por él, pero esta experiencia existencial no impide que ellos tienen también que cogerle, comprenderle y expresarlo en sus categorías. A este Jesús que está más allá de las ideologías de la dominación o de la liberación no se le libera de sus máscaras, no se le manifiesta más que con otra envoltura ideológica. ¿Cuál es entonces la diferencia? ¿Es necesario colocar en el mismo nivel a los cristianos del orden establecido, a los fascistas religiosos, a los evadidos de la historia y a los militantes revolucionarios? Es preciso evitar aquí una respuesta demasiado rápida o firme...

Sin embargo, se puede decir que, si se sigue y confiesa a Jesús en el marco de la existencia de los pobres, se le percibe y se le expresa en las categorías correspondientes al *uniforme que él ha escogido ponerse*, al estar, según todos los testimonios bíblicos, identificado con los marginados y considerado como uno de ellos; los harapos de los pobres lo disimulan menos —puesto que corresponden a lo que ha querido ser— que los trajes pomposos de los ricos que lo disfrazan; vivir en la solidaridad de los crucificados de este tiempo es, inevitablemente, reencontrarlo; comprometerse por un mundo y un hombre nuevos, es estar a su lado; apostar por un desenlace positivo de la historia, a la vez fruto del esfuerzo de los hombres y sorpresa inmerecida, es compartir su práctica; no beneficiarse nunca de ninguna derrota y de ninguna muerte, es actuar en compañía del Resucitado... Hay una coherencia, una conformidad incluso, en la uniformización inevitable, provisional, obstáculo que evitar y riesgo a tomar al mismo tiempo, que atraviesa la ideología y nos aproxima cerca, muy cerca, de la misma persona viva. A veces, es como si se fuera a tocarla; sin cesar, en todo caso, se está animado de una vida que os hace avanzar y os proyecta en la historia más allá de vosotros mismos[12].

Esto no quiere decir que la práctica de la fe sea más fácil y natural para un militante que para otra persona cualquiera. Continúa siendo una decisión, tomada una vez por todas y que hay que renovar constantemente; continúa siendo un don que hay que recibir y una conquista cotidiana; y, a menudo, es amargo medir la distancia entre la práctica mesiánica y la de los discípulos. El militante no puede dispensarse del perdón, tan indispensable como el pan coti-

diano que se pide inmediatamente antes. Pero, siendo lo anterior uno de los elementos esenciales de la praxis de los cristianos revolucionarios; también es verdad que hay una alegría profunda al verificar incesantemente la coherencia en la que se vive, la solidaridad entre todos los crucificados, el estar codo a codo con todos los combatientes de la libertad, la experiencia de la confraternidad con los constructores del porvenir.

No se trata de sentirse orgulloso, sino de saber que "si se hubiera de volver a comenzar se volvería a recorrer el mismo camino". Y que por nada del mundo se quisiera cambiar de identidad, es decir de práctica.

La acusación de "clericalismo de izquierdas" es una mala disputa. Primero porque todo clericalismo, sea cual sea su etiqueta, es "de derechas". Luego porque en una solidaridad real todos los roles son destruidos. La concientización, muerte del sacerdote, del maestro y del padre, es el nacimiento entre los cristianos de una Iglesia popular; en términos políticos: de una sociedad —de una célula social— socialista, autogestionada.

Notas:

1. Cf. Renaud de La Taille, "Une carte du monde avec les vraies surfaces", en *Science et Vie*, julio 1977, p. 54ss.
2. Sus obras *Los condenados de la tierra* y *Retrato del colonizado* son ya clásicos de los grupos militantes.
3. Op. cit., p. 7s.
4. "L'heure du prolétariat mondial", en *Parole et societé*, 1975, p. 285.
5. Existe abundante información sobre esta cuestión de una actualidad cercana y capital. Consúltense los indispensables boletines de DIAL (130, bd. du Montparnasse, 75014 Paris); cf. especialmente el n° 298. Consúltese también el n° 93 de *Notre Combat* dedicado a Marcel Lefebvre, noviembre de 1976. Cf. especialmente el artículo "Un pion au service d'une strategie internationale". Véase también de Joseph Comblin, *Le pouvoir militaire en Amerique latine. L'idéologie de la Sécurité Nationale*, ed. Universitaires, Paris 1977. Hay edición española: *El poder militar en América Latina*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978.
6. En *Praxis de los Padres de América Latina*, edic. Paulinas, Bogotá 1978, pp. 722-723.

6bis En *Christianisme social*, 1970, p. 624ss.

7. "Saint Thomas, Aristote, Karl Marx" en *Parole et societé*, 1975, p. 168. Quede claro que al citar estas líneas no se intenta justificar el tomismo. Pero no existe teología sin lengüaje y, por lo tanto, sin filosofía.
8. "La figura di Gesù e i cristiani marxisti", en *Ulisse*, vol. XIII, fascículo 81, marzo 1976, p. 154 s. (ed. Sansoni, Florencia).
9. Christianisme, libération humaine et lutte des classes, Paris, ed. du Cerf, 1972, p. 179. Las jerarquías no perdonan este género de afirmaciones. Expulsado de todos los sitios, Girardi está actualmente "suspendido a divinis".
10. Cf. "Mortee e utopia" en *Utopia*, Milán, junio de 1973; artículo colectivo sin firma.
11. cf. *La Lettre*, n° 224, abril de 1977: "Quel christianisme, quel marxisme?" p. 15ss.
12. Cf. el texto de "Cristianos por el socialismo", Quebec 1975, citado anteriormente.

6

HISTORIAS DE FAMILIAS

De lo social a lo personal

El cambio antropológico provocado por la ruptura con la teo-ideología dominante tiene repercusiones sobre la práctica y la inteligencia familiares. Si es cierto que el hombre concreto, el hombre real es ser social antes de tomar conciencia de sí mismo como persona, esto cuestiona radicalmente todo el discurso personalista, ya sea humanista o cristiano. Y, de repente, la familia deja de ser esta "primera" célula donde se desarrolla y se "socializa" el niño. Desde luego, es ahí, normalmente, donde nace y crece, pero el círculo familiar, lejos de ser el primero de los elementos constitutivos de la sociedad, es sobre todo su producto, la concretización local, con formas muy diversas según los distintos lugares, épocas, clases y culturas. Aquí, como en todo, es lo macrosociológico lo que precede y determina a lo microsociológico. De ahí lo absurdo de todo discurso general sobre "la" familia: solo se puede hablar de "familias" y, para hablar rectamente, es importante resituarlas en sus ambientes respectivos. Marx en esto es de una nitidez sin equívocos y no se puede sino reconocer lo bien fundamentado de su crítica —aunque nos sorprenda su optimismo en cuanto a la familia burguesa, a pesar de que su lenguaje sea bastante irónico:

> Las declamaciones burguesas sobre la familia y la educación, sobre los dulces lazos que unen a los padres con sus hijos, resultan más repugnantes a medida que la gran industria destruye todo vínculo de familia para el proletario y transforma a los niños en simples artículos de comercio, en simples instrumentos de trabajo... ¿Sobre qué descansa la familia de nuestro tiempo, la familia burguesa? Sobre el capital, sobre la adquisición privada. Solo la burguesía conoce la existencia de la familia plenamente desarrollada; pero encuentra su contrapartida en la ausencia de una vida de familia en el proletario y en la prostitución pública.[1]

Se dirá que es un texto superado: Hace mucho tiempo que las familias obreras y rurales, integradas a la sociedad de consumo, se volvieron pequeño-burguesas. Veamos. ¿No es el señor Raymond Barre quien, a principios de 1977, hablaba tranquilamente de la "movilidad del empleo" como remedio del paro forzoso? La miseria de los trabajadores extranjeros, separados durante meses y años de sus esposas e hijos, esta formidable angustia afectiva y sexual que se enmascara con el discurso racista acerca de la amenaza potencial que representa para la sociedad la agresividad latente de los "hombres de tez morena", debe convertirse en el destino común de todos aquellos que en el mercado de trabajo no encuentran quien los alquile. Se deplorarán abundantemente las manifestaciones —lo mismo que se lamenta con suavidad la existencia de batallones de prostitutas oficiales o clandestinas— pero no se atacará la causa principal: la existencia de una sociedad cuyos únicos imperativos reales son la maximización de los beneficios para la maximización del poder o viceversa.

Pero la teología moral dominante prosigue su marcha tan imperturbable como abstracta y sin ningún peligro para el orden establecido: ¡el hombre es el ser personal, quedando bien claro que no debe ser reducido al individuo —llegando a afirmar con toda seriedad uno de nuestros grandes moralistas que el célibe no es un hombre completo! El humanismo personalista es relacional: por esto el prójimo y el amor al otro, el don, el sacrificio, son las características de la vida auténtica. Entre estos prójimos, el "otro semejante", el más cercano de todos, es el cónyuge de la pareja monógama, célula de base de toda sociedad sana, que las iglesias y las leyes civiles tienen el deber de promover y proteger. En el mejor de los casos se reconoce que "la" sexualidad tiene por función primera el manifestar la unidad de la pareja y la unicidad de la relación amorosa. Sin embargo, está también al servicio del señor de la historia que, por el amor, prosigue su obra de amor creador: los hijos, fruto e incluso fin del amor conyugal, van a asegurar el relevo de los padres; ellos son junto con la actividad profesional el vínculo de la pareja con la sociedad, en todas sus dimensiones cercanas y lejanas: la actividad responsable de la persona va a extenderse de círculo en círculo, del prójimo al "socio", de la relaciones cortas animadas por el ágape a las relaciones largas orientadas hacia la justicia. Paul Ricoeur, en un texto que ha jugado un gran papel en la toma de conciencia política de los movimientos de juventud de inspiración protestante, ha desarrollado ampliamente este último tema, aunque en otra perspectiva:

> Estamos tentados de decir que no vivimos en el mundo del "prójimo", sino en el del "socio". El socio es aquel al que

me acerco a través de su función social; la relación de socio es una relación mediata; se refiere al hombre en tanto que... Desde el momento en que reduzco la teología del prójimo a una teología del encuentro, estoy omitiendo el significado fundamental del señorío de Dios sobre *la historia*... Es lo que no comprende la interpretación "reaccionaria" de las relaciones del socio y del prójimo; desde el momento en que el tema del prójimo es cercenado del contexto social en el que encontraba su impacto histórico, se vuelve hacia la lamentación esteril y se convierte en la presa de un cierto sabor terrible de la catástrofe vengadora... Es necesario, pues, decir alternativamente: es la historia —y su dialéctica del prójimo y del socio— la que mantiene *la altura* de la caridad; pero es finalmente la caridad quien gobierna la relación con el socio y la relación con el prójimo, dándoles una *intención* común. Puesto que la teología de la caridad no puede tener menos extensión que la teología de la historia.[2]

Si la advertencia contra todo el anonimato deshumanizado de las relaciones "largas" es trágicamente necesaria, la que debe hacerse contra la privatización del amor es de una dramática urgencia. Pero, cambiando el discurso religioso tradicional, Ricoeur coloca las cosas en su verdadera relación: lo primero es lo social y es dentro de este marco que lo personal tiene su lugar y su significado más amplio. Puede convertirse en el corazón y en la luz de lo colectivo con la condición explícita de que sean reconocidos el carácter determinante y la consistencia específica de éste último. Si no, no es más que idealismo individualista y mistificador.

Sin embargo la costumbre de hablar del hombre en general, de su naturaleza, de su relación cara a cara con Dios y de sus extensiones relacionales está tan adherida a la piel de la teología tradicional que cuando la Federación Protestante de Francia intenta publicar un documento —por lo demás relativamente progresista en ciertas de sus proposiciones— las veinte personas encargadas de la redacción unánimemente siguen el esquema exactamente opuesto a la dialéctica del socio y del prójimo: "*El* hombre y *la* mujer (la Biblia y las relaciones humanas, la bondad de *la* sexualidad, la elección *del* matrimonio, la elección *del* celibato); los hijos (la libertad de procrear, *la* educación (!), *la* adolescencia); dificultades, fracasos, renovaciones (*el* divorcio, *la* yiudez, *el* aborto, *la* adopción, normas y anomalías de *la* sexualidad); *la* educación sexual (función de *la* familia, de *la* escuela, de *la* sociedad); conclusión (*la* sexualidad y *el* amor); algunos textos de la Biblia sobre la sexualidad". Esta secuencia es elocuente por sí sola. El conjunto del texto, en apariencia "bíblicamente intemporal", corresponde, de hecho, si no en sus de-

talles al menos en su perspectiva global, a la ideología dominante y a la teología que ha uniformizado, tal como se reflejan en las clases medias que forman la mayoría del "pueblo protestante" y de sus dirigentes a finales del siglo XX. Esto es tanto más interesante o revelador si se tiene en cuenta que tres años antes, en 1971, la misma Federación Protestante declaraba que "la actual sociedad francesa es inaceptable a los ojos del evangelio"... Pero, en 1974, evita cuidadosamente plantearse, aunque solo sea una vez, la cuestión del posible reflejo de este inaceptable en las prácticas y concepciones sexuales de los burgueses protestantes. De aquí la tranquila audacia del título "La sexualidad"; para una reflexión cristiana".[3]

Se toca aquí lo esencial de la realidad familiar tal como la produce la sociedad occidental y tal como la refleja la moral pretendidamente cristiana: un microorganisno tan cerrado como uniformizado, con increíbles pretensiones a la universalidad. De ahí el arsenal de principios que, durante generaciones y generaciones de cristianos, han paralizado por mucho tiempo todas las capacidades y veleidades creadoras: "Esto no se hace, esto no se ve, no te toques esto..." Se está lejos, a distancias siderales, del "Ama y haz lo que quieras" de San Agustín. Y se comprende el enorme grito de Gide: "Familias, os odio", eco sin duda no fortuito del texto evangélico ya citado: "Si alguno viene a mí y no *odia* a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta a su propia vida, no puede ser mi discípulo" (Luc 14, 26); afirmación terrible que los traductores de la Traducción Ecuménica de la Biblia han creído tener que atenuar y que manifiesta hasta qué punto la familia, toda familia ciertamente y en toda sociedad, puede ser una trampa; de tal modo que romper radicalmente con ella no puede sino contribuir a volver "amable" el yo de aquel que escucha el inverosímil llamado a una nueva práctica del compartir, de desenclaustramiento y de ruptura ideológica...

Egoísmo celular

A no dudar, la "familia cristiana" —¡o lo que se entiende por ello!— representa, en la inmensa mayoría de los casos, un formidable factor de inmovilismo y de bloqueos psicológicos, sociológicos y espirituales, y esto, porque es el callejón sin salida donde los "animales políticos" son esterilizados y reducidos al estado de seres privados. Privados, en verdad, de todo lo que hace que un hombre sea un responsable ciudadano del mundo. Ciertamente existen notables excepciones y algunos éxitos brillantes; pero no es menos cierto que la mayoría de las familias, tan abundantemente elogiadas por el discurso religioso y sobre cuya desintegración actual se vierten lágrimas tan abundantes como piadosas son, ante todo, los lugares donde se

transmitían y se transmiten todavía ampliamente los reflejos y valores que corresponden al orden establecido: culto de los antepasados, sucesión, herencia, continuidad ideológica, respeto de la promoción social, del éxito profesional, del enriquecimiento. ¿Quién no tiene conciencia de que haber sido educado según el ideal: "¡Se un jefe!", o la exhortación: "Es necesario que sea el primero en todo", mal que bien acoplados al mandato del amor al prójimo, es haber recibido todo lo que se necesita para llevar en sí las raíces y el temperamento de un comportamiento fascista? Sin duda las familias son células reproductoras... ¡pero primero e incesantemente, de las estructuras y concepciones del mundo que corresponden al mantenimiento del status quo sociopolítico!

> Uno podría preguntarse si el hombre colocado de este modo en una dependencia prolongada con respecto a la madre y al grupo parental no se ha convertido en un animal hiperfamiliar, incapaz de concebir el vínculo social de otro modo que como una extensión o una proyección fantasmagórica del vínculo paternal: con sus iguales, la necesidad de congeniar y de fraternizar. Y con su patrón, su rey, su presidente o su lider, la necesidad de encontrar un padre Fouettard o una madre abusiva.[4]

El mejor triunfo de las jerarquías sociales —incluída la eclesiástica— reside efectivamente en la existencia del formidable egoísmo celular que domina toda la vida familiar y cuyo símbolo perfecto se encuentra en las condiciones del hábitat urbano y de los encerramientos que lleva consigo... en los barrios residenciales: los pabellones de los distritos acomodados y los apartamentos de gran lujo en los barrios privilegiados de las metrópolis son verdaderas fortalezas insulares en el interior de las cuales se refugian al abrigo de las miradas indiscretas y en una ignorancia calculada no sólo del socio, sino también del prójimo. (En los grandes conjuntos, la ideología dominante bloquea profundamente toda toma de conciencia colectiva; la gente se defiende contra la promiscuidad sonora protegiendo esto que se cree que es la intimidad, pero que con frecuencia solo es el rechazo del otro. Los mismo barrios obreros no escapan a esta atomización que entrega las familias sin defensa alguna a los intereses que las explotan: el número irrisorio de los miembros de las cooperativas de consumidores o de las asociaciones de los habitantes de un barrio o de los comités de defensa contra el ruido, la polución industrial y la especulación inmobiliaria... hace evidentemente el juego a los enemigos más temibles de las familias). Sin duda, *en el interior* de la "isla", se practican las virtudes altruistas de solidaridad y de sacrificio; sin duda se libran ahí a veces enfrentamientos que pueden tomar el carácter de odios profundos (en particular entre el hombre y

la mujer, que, cada uno desde su lado, buscan compensaciones a sus fracasos sociales), pero detrás de la fachada, puesto que no es conveniente comprometer las funciones y los chances sociales de los hermanos enemigos... Sea lo que sea, las familias de los ambientes de clase media, "cristianos" incluidos, son una especie de quistes autárquicos y xenófogos gracias a los cuales una frontera cerrada, que se quiere totalmente impermeable, se establece entre la familia y el exterior, frontera cuyos guardianes son los ritos, los mitos, las palabras claves, la uniformización, el sentimiento de superioridad, los principios morales y las prácticas religiosas, el inconsciente colectivo y las tradiciones particularistas, gracias a lo cual se puede resistir al otro, al extranjero, a lo inesperado, a todo lo que, desde el exterior, podría conmover, sorprender o movilizar. Todo esto al servicio de la imagen de marca de la célula, de su respetabilidad, de su interés material también, lo cual es la razón de ser última de una emrpesa que reclama un increíble derroche de energía y de constantes cuidados.

En su estudio sobre *La parroquia comunidad eucarística*,[5] el católico español Casiano Floristán analiza el paso del cristianismo de un movimiento de liberación y esperanza escatológicas a un factor de privatización intimista y conservadora: al principio, la comunidad cristiana o *paroichia* es una creación original, abierta, acogedora, que reagrupa alrededor de un proyecto común *extrovertido*, la manifestación del evangelio, de los hombres de todas las categorías: ricos y pobres, eruditos e ignorantes, esclavos y libres, mujeres y hombres, y sobre todo aquellos a los que desprecia y rechaza el mundo pagano. Como lo indica la etimología, está completamente adherida y ordenada a la gran metrópoli urbana y a sus centenares de miles de habitantes, frente a los cuales tiene conciencia de ser a la vez enteramente solidaria y extranjera. La parroquia se constituye en efecto como un grupo original en relación a las prácticas e ideologías dominantes y por lo tanto significante de una promesa y de un provenir para las multitudes. Está también unida en la diversidad que presenta la ciudad en su heterogeneidad. Vive un asombroso equilibrio de invención y de tradición, de repartición de las responsabilidades y de autogestión comunitaria; esto, evidentemente, en los mejores casos y a pesar de un cierto número de naufragios o de mediocridades... En el curso de los siglos III y IV, en la Galia particularmente, y posteriormente en la época de las invasiones bárbaras, la comunidad se implanta en las campiñas y se deja ganar poco a poco por la religión popular, por las prácticas religiosas más o menos sincretistas de sacralización de lugares y de fenómenos naturales; las tradiciones inmutables y las virtudes tradicionales de las masas rurales la invaden progresivamente. La célula urbana, escatológica y abierta, se deja poco a poco anexionar y uniformizar por los tránsfugas (gente de paso, naturalistas, fixistas, "insulares") del éxodo rural:

terminados los pequeños comandos de "extranjeros y viajeros"; ha sido asimilada por la formidable pesantez de un medio tan cerrado como inmóvil: el edificio eclesiástico se convierte en el centro de la ciudad; el personaje sagrado, el sacerdote, es frecuentemente el jefe; se impone la ideología burguesa arraigada en las virtudes y la constancia campesina, nostálgica de tiempos pasados idealizados, sentimental e interesada; el orden social está dominado cada vez más por una institución que no ofrece ninguna apertura y ningún desafío reales, y no se tardará en identificar ampliamente a la sociedad "cristianizada" con el Reino anunciado por Jesús. En alemán la lengua expresa perfectamente el exacto recubrimiento de lo social por lo religioso: la palabra "Gemeinde" designa a la vez la municipalidad civil y la comunidad religiosa.

Se conoce la célebre ocurrencia de Alfredo Loisy: "Jesús anunciaba el Reino de Dios, pero lo que llegó fue la Iglesia". Se puede agregar tranquilamente: él inauguraba por su práctica la aventura de una humanidad nueva y es la parroquia, yuxtaposición sin mezcla de los quistes familiares, lo que queda del gran éxodo original. Decididamente lo que constituye el evangelio es la ruptura y no el éxito, el camino y no el reposo, el riesgo y no el establecimiento...

Sea lo que sea, es imposible contar los fracasos de las tentativas comunitarias de reforma ahogadas por el inmovilismo de la familia cristiana y por su rechazo de dejarse, aunque solo sea en un grado mínimo, poner en movimiento fuera de sus convicciones bien aferradas y de sus prejuicios inconmovibles. Los esbozos de innovaciones litúrgicas o catequéticas, la puesta en marcha de una cierta gratuidad en las relaciones entre la comunidad y sus miembros, la renovación de las prácticas sacramentales..., todo se enfrenta a una formidable inercia: el pequeño grupo de los cristianos del movimiento se encuentra aislado y a veces rodeado de una desconfianza creciente por una mayoría que sospecha no se sabe qué cambio de la verdadera religión. "Ustedes no cambian la religión", y lo que resulta es la ola de protesta integrista, expresión directa de los mitos y ritos familiares. Estos consisten esencialmente en la sacralización de los "lugagares de paso": nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte; bendición, es decir: protección y absolutización de la vida; transformación del evangelio en un seguro contra accidentes y de Jesús en una de las numerosas manifestaciones del dios fenicio Baal, ídolo de la fecundidad y del éxito. No se reduce impunemente una práctica y un mensaje de éxodo y de liberación, de muerte y de resurrección a los ciclos naturales de las estaciones, de las siembras y de las siegas, de los ocultamientos y de las inversiones, de las cosechas y de los dividendos; no se cambia sin consecuencias la renovación permanente de la comunidad humana por la sucesión de las generaciones desde

su nacimiento hasta su muerte. "Nosotros acabamos de mudarnos, señor pastor", decía en 1975 una campesina para justificar una petición de bautizo en la casa —en contra de la norma que prevee que debe efectuarse durante el servicio dominical: "Si una gota de agua cae a tierra, será para la casa".[6] Esta naturalización mágica del cristianismo es la muerte del evangelio. Y no es necesario más para explicar a la vez la proliferación religiosa contemporánea y la crisis de incertidumbre y de desconcierto que atraviesan todas las instituciones eclesiásticas.

La consagración de la primavera (Stravisnky-Cohn Bendit)

Si se reprime allí donde debería manifestarse, si se organiza incesantemente "el asesinato de Mozart" y se tolera sin reaccionar la extinción del Espíritu, el evangelio se manifiesta en otra parte. La militancia, ya se ha visto, lo libera de la cautividad en que lo mantiene la religión vitalista y conformista. Pero ciertos acontecimientos son como la explosión irresistible, la súbita irrupción, por medio de una enorme protesta contra todas las perversiones que lo desfiguran. Así sucedió en mayo de 1968 con la revuelta festiva de los jóvenes: el universo cerrado estalla de pronto bajo la presión de una ola de fondo tan imprevista como incontrolable. Se toma la palabra, llena hasta el borde, de la ideología dominante. Y esto es un acontecimiento cien veces más importante que el de la toma de una Bastilla vacía, símbolo irrisorio de un poder de derecho divino. Y de un solo golpe, llega la llamarada de la comunicación; los que lo han vivido no lo olvidarán jamás: más allá de las barricadas y desfiles, por extraordinarios que hayan sido su carácter y su significado, más allá de los juegos y de las maniobras complejas del poder y de los contrapoderes, lo que levanta de júbilo es el encuentro, el compartir, la caída de las barreras entre las edades y los medios sociales, el diálogo, la interpelación, la escucha y la explicación. De un solo golpe, la Sorbona, el Odeón, el bulevar Saint-Michel son devueltos a su primer destino: entorpecidos, bloqueados por el discurso magistral, la recitación y el automóvil, son reconquistados por la palabra creadora. La gente se saluda como hermanos, se abuchea como adversarios, se descubre como compañeros. Todo socio vuelve a convertirse en prójimo. La utopía loca o realista revienta las costumbres y lenguajes uniformizados. Sueñan despiertos, descubriendo que hasta entonces habían atravesado una pesadilla. Es como la mañana del séptimo día, el alba de una Pascua cósmica, la hora nona de un Pentecostés que aún no sabe decir su nombre...

> La muerte es necesariamente una contrarrevolución (Lenguas orientales).

Rechazamos un mundo donde la certeza de no morir de hambre se cambia por el riesgo de morir de aburrimiento (Sorbona).

Corre, camarada, el viejo mundo está detrás de tí (Odeón).[7]

Qué miedo tuvieron, ¡Dios mío!, todos aquellos que sintieron conmoverse de pronto, como en un vértigo absoluto, todo su universo mental: sus ideas recibidas, sus títulos, sus autoridades paternales, profesorales, patronales y pastorales radicalmente devaluadas, sus sistemas en quiebra, sus cálculos en derrota, su razón de ser, es decir su sinrazón de tener, en descomposición total. Entonces se pusieron a gritar contra la subversión, contra la revolución, huyendo de pánico hacia sus respectivos Baden-Baden o Colombey, preparando sus valijas y sus cambios de saco, esperando el regreso de la gasolina, el final de la huelga de los ferrocarriles y el próximo discurso del General, desesperados por la pérdida de sus funciones, de sus roles sociales y descubriendo la nada de su credibilidad intelectual moral y religiosa. Vociferaron ante el fin del mundo y saludaron vergonzosamente a los militares como si fueran ángeles respondiendo a sus súplicas de angustia o enviados terrestres de sus dioses de orden, de jerarquías y de méritos... No fueron capaces de ver, ni de oír, ni de regocijarse, tan ocupados estaban en escaparse hacia sus residencias y seguridades secundarias, desorientados como estas mujeres, llorosas masoquistas y guardianas consentidoras de una esperanza muerta, cuando descubren la tumba vacía... ¿Qué hacer delante de ellos?: Volvamos a tomar la "biblia" de los testigos y actores de la revuelta; abundan los "versículos" que se hacen eco de la gran esperanza de los profetas y de los apóstoles:

Gritar a la muerte es gritar a la vida (Sala C. 20, Nanterre).

Bella, quizás no, pero, oh, cuán encantadora es la vida contra la supervivencia (Sala C. 20, Nanterre).

Ya van diez días de felicidad (Censier).

Sean realistas, pidan lo imposible (Censier).[8]

Todas las liturgias escrupulosamente reproducidas por las celebraciones integristas o tímidamente arregladas por los grupos progresistas, estallan en la calle, es la fiesta de un pueblo que se pone en marcha, sabiendo que esto no transformará el mundo ni inclu-

so la sociedad francesa (nada más gratuito, menos organizado, menos "perverso" que este inmeso "happening"), pero mientras tanto se vivirán algunas semanas inscritas para siempre en los corazones y en los calendarios como una especie de tiempo original mítico al cual siempre se referirán. Ciertamente, es preciso atravesar de nuevo el túnel, y el pueblo checo, también y sobre todo él, que al mismo tiempo, de manera infinitamente razonable y políticamente responsable, si no realista, hizo la misma experiencia; él que, en lo sucesivo, está, para mucho tiempo, en el fondo de una noche sin fin. Pero el recuerdo de esta primavera de un mundo, de la fiesta gratuita y de la prodigalidad loca, relanza incesantemente la esperanza, el rechazo de lo intolerable y la opción por la que el hombre no sabe resignarse para siempre a los cuarteles policíacos o ideológicos. La protesta del sentido, la sublevación del ser acabará por hacer saltar todos los cerrojos de los sistemas de opresión capitalista o burocrática.

> Yo decreto el estado de felicidad permanente (Ciencias Políticas).
>
> Mi pensamiento no es revolucionario si no implica acciones revolucionarias en el marco educativo, familiar, político y amoroso (Educación supervisada).
>
> La libertad es el derecho al silencio (Censier).
>
> Mira tu trabajo, la nada y la tortura participan de él (Vestíbulo del Gran Anfiteatro, Sorbona).
>
> La burguesía no tiene otro placer que el de degradarlos todos (Facultad de Derecho, Assas).[9]

En un diálogo televisado con Maurice Grimaud, el prefecto de policía de mayo de 1978, Daniel Cohn Bendit exclama el 22 de abril de 1977: "Lo importante no era la trifulca. Era la manera de estar juntos y de abrazarse", pero el orden burgués tiene semejante miedo a lo que hay de subversivo en las nuevas relaciones entre los hombres, que percibe los besos de los militantes, traduciendo un formidable deseo de vivir, como adoquines lanzados sobre los escudos de las fuerzas del orden. O mejor: haciendo golpear las porras contra el amor y la palabra liberada, se escandaliza hipócritamente de los adoquinazos que esto provoca.

> Profesores, sois tan viejos como vuestra cultura; vuestro modernismo no es más que la modernización de la policía (Vestíbulo del Gran Anfiteatro, Sorbona).

No existe un pensar revolucionario; solo hay actos revolucionarios (Edificio C, piso 3°, Nanterre).

¿Para qué hablar? ¿Cómo pasar del decir al hacer? (Vestíbulo de entrada, Odeón).

Primero solitario, después y por fin solidario (en el telón del escenario, Odeón).

Violad a vuestra Alma Mater (Edificio C. 24, Nanterre).

¿Qué es un maestro?, ¿un dios? Tanto el uno como el otro son una imagen del padre y cumplen una función opresiva por definición (Medicina).

No hagáis vuestro testamento antes de morir por un ideal, haced un hijo que sea digno de su padre.

¡A padre parlanchín, hijo activo! (Sorbona).[10]

Es manifiesto que este festival de la palabra de ruptura es el más imperdonable de los desafíos. Es necesario, pues, ahogarlo por todos los medios, empleando el engaño, el palo y la calumnia alternativa o conjuntamente. Y esto a pesar de los lúcidos analistas, extranjeros sin embargo, si no hostiles, a la fiesta:

> ...los estudiantes rechazaban una Universidad cuya única misión era la de adaptarlos a la sociedad presente... los estudiantes estaban angustiados con la idea de un mundo que no les ofrecería empleo y donde sus pergaminos, costosamente adquiridos, serían tenidos por irrisorios... Reclamando de la Universidad la autonomía y la cogestión, los estudiantes querían impugnar una sociedad tecnocrática... donde el hombre es confundido con su función, donde no hay otro provenir que jugar el juego de la ascensión social, que ocupar un lugar prefabricado en el interior de una cárcel...[11]

Todavía más:

> Liturgia del ser: esto fue la explosión de la *Fiesta*-transgresión de la pesadez cotidiana... fiesta del encuentro y del compartir, delimitación por medio de las barricadas de una especie de lugar sagrado donde, a cada instante, parecía posible el milagro.
>
> Iglesia de los hombres: a través de la simbólica ambi-

güedad de los "internacionales", pero más allá, se presiente la instauración de una *conciencia panhumana, planetaria*. Simultáneamente, el carácter único de cada persona quiere afirmarse en una "creatividad" siempre renaciente. Tradición socialista y tradición anarquista, en un lenguaje ya racionalizado, designan por su misma convergencia y su imposible integración las dos dimensiones de la comunión humana: la unidad de la humanidad y la unicidad de cada uno.[12]

Debe señalarse en estas dos citas el alivio con el cual los autores emplean el pasado: se acabó, cerrado, materia para la historia, aunque permanezca como algo revelador de una "crisis espiritual" a la que debe ponerse remedio. La gran contestación de la familia y de sus prolongaciones naturales que son las escuelas, las universidades, las iglesias, no lleva más allá que a una reflexión piadosa sobre la necesidad de desempolvar el mensaje cristiano tradicional y la necesidad de una irrupción creadora del Espíritu Santo. Cuando podría, debería, tratarse de algo completamente distinto: si toda una generación de jóvenes privilegiados, aquellos a los que la sociedad capitalista permite tener acceso a la universidad, a fin de que sean mañana los cuadros de una sociedad homogénea a la actual, si los sociólogos en particular, analistas en profundidad de las patologías colectivas, rechazan el mundo de la educación domesticadora en la que crecieron desde su infancia, es en primer lugar, ciertamente, porque al final de sus estudios no ven ante ellos más que el desempleo intelectual. Pero es también porque se niegan a ser los perros cazadores encargados de reunir y de neutralizar a las masas explotadas. Y es, finalmente, porque han descubierto la radical originalidad del futuro con relación al ayer y al presente. A niveles económicos, político-sociales e ideológicos su rechazo expresa el nacimiento de una militancia y de una conciencia revolucionarias. Lo que no quiere decir que todo cambiará en esta generación, pero que se ha entrado en una etapa nueva de la historia occidental y que nada, nunca más, será ya como antes.

La escuela de padres

La lectura evangélica de este acontecimiento todavía no superado, es la comprensión muy concreta del versículo del anuncio angélico a Zacarías, según el texto del tercer evangelista: el ministerio de Juan el Bautista será el de "convertir a muchos israelitas al Señor su Dios. El irá por delante del Señor con el espíritu y poder de Elías, para *reconciliar a los padres* con *los hijos*, y enseñar a los rebeldes la sensatez de los justos, preparándole al Señor un pueblo bien dispuesto" (Luc 1, 16s). La expresión central del texto es una cita incompleta de Malaquías 3, 23-24. El último de los profetas del Antiguo Testamen-

to anuncia la segunda venida del profeta Elías, a quien el Nuevo Testamento identifica con Juan Bautista: "Yo enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, este día grande y terrible. El reconciliará a los padres con los hijos y a los hijos con los padres..." La reciprocidad absoluta que establece en el centro del texto veterotestamentario una especie de círculo cerrado, está totalmente ausente del Nuevo: no se trata de reconciliación y de escucha mutuas; aquí estalla la comunidad equilibrada, donde cada generación está atenta a la otra y aprende de ella haciendo de su parte todo el camino necesario para mantener la unidad. Es la apertura al futuro, el riesgo del porvenir interpelando y alargando el presente, que caracteriza a la nueva economía inaugurada por el precursor de Jesús. Los padres son invitados a convertirse a los hijos, los viejos a los jóvenes, el pasado al mañana. Así serán "hijos de Israel", verdaderos israelitas según el espíritu y no según la carne solamente; así se convertirán en estos "rebeldes que tienen la sensatez de los justos"; así se convertirán al Señor su Dios" y serán miembros de "un pueblo bien dispuesto". El desafío es enorme y la cuestión planteada a las familias pretendidamente cristianas es radical: ya hemos visto como todo en ellas tiende a conservar a los hijos, a educarlos en las virtudes, tradiciones y patrimonios ancestrales, a guardarlos, a protegerlos, a condicionarlos, a hacer de ellos lo que corresponde a los intereses y a los ideales de las generaciones en el poder en la sociedad y en la familia. ¡Felices todavía cuando son los padres y no los abuelos los que tienen la última palabra! Aunque estos sean capaces con frecuencia de una extraña dosis de acompañamiento comprensivo...

No podemos subestimar aquí la verdad de los sarcasmos de Tucholsky:

> Están muy cerca unos de otros. Jamás un extraño se permitriría acercársete tanto como la prima de tu cuñada, bajo pretexto de parentesco. ¿Es que acaso los antiguos griegos no llamaban a sus parientes "los más queridos de todos"? Toda la joven generación actual los nombra de otro modo. Y esto hace mucho daño a la familia. Más tarde, ellos fundarán otras familias que se parecerán en todo a las que las han precedido... Y si pereciera el mundo entero, habrá que temer que en el más allá no venga a tu encuentro un ángel gracioso agitando dulcemente su abanico de plumas y diciendo: "Dígame, ¿no somos parientes acaso?". De prisa, despavorido y taladrado hasta el fondo del corazón, emprendes la huída en dirección al infierno. Pero esto no te sirve de nada. Porque es allí donde están todos, todos los otros parientes (1923).[13]

El drama secular de la "cristiandad" ¿no es el haber bautizado la estructura de la familia judía —reduciéndola a su núcleo central, padres e hijos, con la nebulosa de los parientes cercanos y de los menos cercanos, y sobre todo colocando en el pasado su centro de gravedad, sacralizando (bautismo, confirmación, matrimonio) la continuidad natural, la línea biológica? Esto es normal en el Antiguo Testamento que descansa sobre una continuidad, una tradición, una genealogía —con el signo automático de la circuncisión de los varones— ya que el Mesías debe nacer en esta familia biológica-espiritual. Todo padre, toda madre que espera un hijo puede tener la ilusión de que éste será el deseado por el mundo entero. La célula familiar y la transmisión de la promesa, más aún que la de la vida, tiene aquí una importancia capital: no solamente es necesario tener hijos (y pobre del que no los tenga: Sara, Ana, Isabel, mujeres malditas, convirtiéndose milagrosamente en madres...) y por todos los medios (de ahí todas las historias "escandalosas" del Antiguo Testamento, de Tamar a Rut, pasando por Rahab, la prostituta; y poco importa que estas mujeres sean paganas si dan a luz a hijos de la alianza...) sino que es necesario además que estos hijos sean educados en la fe de los padres; puesto que lo que constituye a Israel es la paradoja de una línea natural y de una fidelidad a la esperanza de los antepasados, a la promesa recibida, a la espiritualidad de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob.

En el Nuevo Testamento, las cosas son distintas: la llegada de Jesús volatiliza esta estructura alienante, esterilizadora de todo lo que no es reconducción a lo antiguo. El que se esperaba ha llegado ya y la comunidad que él reúne no depende en modo alguno del engendramiento natural; se constituye por la intervención del Espíritu en la vida de los hombres adultos, cualesquiera que sean su origen y su raza, su lengua, su nación y su familia. Esto, el menos, a nivel de la primera generación, aunque las siguientes no tardan en recaer en la sacralización de la sexualidad autorizada, de la fecundidad de la pareja "normalmente" constituída, de una célula que presenta todas las garantías de reproducción "natural" de los valores cristianos. El Antiguo Testamento está, ante todo, ampliamente atento a la continuidad de una historia espiritual a través de un engendramiento de generaciones, mientras que el Nuevo pone sobre todo el acento en la novedad de lo que viene, en el carácter inesperado de las "filiaciones" que se producen donde y cuando esto gusta a Dios. Los hijos (que no son de ninguna manera el fin, sino solamente la posible y no obligatoria consecuencia del encuentro entre el hombre y la mujer) no son automáticamente la prolongación de lo que han sido sus padres. Y si uno está a la vez celoso de los jóvenes (quienes por el solo hecho de su existencia nos recuerdan nuestra muerte) y siempre propenso a invertir en ellos el deseo de inmortalidad (cuando se

habrá desaparecido, es en ellos que permanecerá algo nuestro), esto no debe ocultar el hecho de que todo hijo es antes que nada la emergencia de "alguien completamente distinto". Aparición del porvenir, que vuelve pasado y hace pasar a la generación precedente, es como la irrupción del mundo nuevo, no extraño, ciertamente, a la historia, pero no engendrado por ella, ligado al desarrollo del tiempo por una dialéctica original de continuidad y de ruptura. El niño no es primero la reproducción del "modelo" parental, es un acto nuevo, un ser único, e irreemplazable, que rompe lo conocido y abre el camino a lo improbable. De ahí el escándalo de la muerte del niño que vuelve a enviar a los padres al pasado, a lo conocido, a lo habitual, muerte del porvenir que cierra el tiempo, absurdo frente al cual solo la palabra de Camus presenta, no una respuesta, ni una explicación, sino la posibilidad de un comportamiento a la altura de lo intolerable, aunque más racional que afectivo:

> Cosa curiosa... (el Padre) no decía ya "vosotros", sino "nosotros"... El Padre permanecía al pie del cañón, fiel a este descuartizamiento del que la cruz es el símbolo, cara a cara con el sufrimiento de un niño. Y decía sin temor a aquellos que le escuchaban ese día: "Hermanos míos, el momento ha llegado. Es necesario creerlo todo o negarlo todo. ¿Y quién entre vosotros osaría negarlo todo?"...[14]

La "reconciliación de los padres con los hijos" es el más completo desinterés que existe, el despojo radical, la muerte a toda unción y a todo privilegio y, de este modo también, el paso a una vida nueva. Si, como lo ha demostrado Paulo Freire, toda educación es ante todo domesticadora, porque confunde poder y autoridad, porque se aprovecha del peso de la edad, de la propiedad y de la experiencia para arrogarse el derecho de condicionar y de contaminar a un hombrecito, la revuelta de éste contra la pedagogía abusiva puede ser quizás, para él lo mismo que para sus padres una "Pascua" liberadora, muerte de las situaciones y de las funciones de dominación y de sumisión, y entrada en una libertad de escucha, de compartir, de enseñanza recíproca. Incesantemente puede reproducirse y continuarse lo que fue la pura maravilla de mayo del 68: arrancamiento de los viejos a la senilidad, su acceso a una segunda, a una tercera inspiración, a una flexibilidad recobrada, a una apertura intelectual y afectiva inesperada, su alegría de volver a estar en movimiento por una juventud, una audacia y una impertinencia comunicativas; es la experiencia de la verdad de la "sociedad sin clases", tal como la profetiza el apóstol Pablo: profanación y destrucción de los tabús y barreras racistas y culturales, clasistas y sexistas (ya que allí donde la mujer accede a la igualdad en la alteridad es solamente donde comienza un mundo nuevo), genealógicas y, consecuentemente, tam-

bién gerontocráticas. Es sorprendente que hoy se reconozca, casi a primera vista, a aquellos que han sido quemados por un fuego de práctica y de palabra en el que no podían ver sino un reflejo y una prolongación del fuego del primer Pentecostés. Y que, por esto, el 22 de mayo subían el bulevard Saint-Michel gritando: ¡Todos nosotros somos judíos alemanes!...

Praxis y familia

Pero el Occidente cristiano, familia conservadora y malhumorada, se arrastra en sus tradiciones moribundas y en sus estructuras agrietadas. Atascamientos en los almacenes de abastecimiento y quistes familiares, pillaje del Tercer Mundo y masacre ideológica de los inocentes, enriquecimiento material y pobreza esencial, enfermedades de los Estados e insignificancias de las liturgias privadas. Por todas partes se esfuerzan en hacer subsistir los residuos de pasados gloriosos; se hablan lenguajes de antaño y se sueña en los tiempos de conquistas, de facilidad y de ligereza... que no han existido nunca. La energía invertida en las empresas colectivas y privadas es más irrisoria aún que los fracasos y atolladeros que se suceden. Y se ve a pueblos e individuos envejecer rechazando la llegada de los tiempos nuevos, entrando en el porvenir a empujones, llorando porque los hijos no realizan las esperanzas que se habían puesto en ellos (a la misma medida de lo que a uno le había faltado), esforzándose en mantener juntos, por apego a inmortales principios, edificios familares hace ya mucho tiempo deteriorados sin esperanzas. Y son muchos los que desesperando de todo, se arrastran en la espera angustiosa y nostálgica de la muerte.

Pero, no importa aquello en lo que pueda convertirse un niño; es la paradoja evangélica, es la realidad de la militancia revolucionaria; solo una conciencia verdaderamente ecuménica, es decir de dimensiones planetarias, solo esta ruda y sana corriente de aire venida de las extremidades del mundo a desempolvar las existencias individuales confinadas y a situarlas en su verdadera perspectiva, puede restituir a todos y a cada uno el sentido y la voluntad de vivir, la agilidad y la creatividad. La reconquista de la juventud está ligada a la muerte de las ambiciones personales que, como el colesterol en las arterias, envenenan las almas de los adultos y las hacen envejecer prematuramente...

El capital y el honor de la familia burguesa occidental, sus prejuicios en cuanto a sí misma, su orgullo y su voluntad de mantener y defender su imagen de marca, todo lo que lleva en germen el racismo, el fascismo y el espíritu de dominación, que son los rasgos horrorosos del rostro de los ricos, es volatilizado por la praxis. Los

militantes se saben ordenados a otros fines, no superiores sino "únicamente"... reales. Y no tienen más que desprecio por todos estos seudovalores que sirven de excusa a las solidaridades y a las tareas a las cuales uno se sustrae. La ruptura con las clases dominantes y sus venenos ideológicos devuelve a su vida una ligereza, una disponibilidad, una apertura que, lejos de marchitarse con la edad, no hacen más que abrirse y profundizarse a medida que a lo largo de la lucha las fuerzas de liberación se afirman y ganan en extensión, incluso allí donde parecen vencidas. Los testimonios que nos llegan de los países mártires del cono sur del continente latinoamericano dan cuenta de una radicalización de las acciones y de las conciencias populares, y los ejemplos de Portugal y España muestran claramente que medio siglo, o más, de opresión implacable no puede impedir la voluntad revolucionaria de un pueblo... aunque el peligro más terrible para éste no es ni la dictadura ni la tortura, sino el que al salir de éstas sean engullidos por la socialdemocracia.

Es pues cambiando la perspectiva que las familias —formidables poderes de neutralización de energías y de destrucción de vocaciones no conformes a los modelos recibidos y, en cierto modo, canónicos— pueden reencontrar la salud y una función social positiva. Como lo escribe una joven alemana paralizada por el orden moral y policíaco de la República Federal Alemana, subimperialismo al servicio de la Seguridad Nacional:

> Cuando pienso en mi país y en los numerosos intercambios con los jóvenes en la búsqueda de una comunión que permita vivir, creo poder afirmar que la visión de una humanidad que sea una sola familia es absolutamente esencial e incluso provocadora... El aislamiento característico de nuestra sociedad, este aislamiento que engendra el miedo, sería roto así en ciertos puntos. Y el temor de perder la seguridad cuando se dice no a la universidad o a la empresa y uno se convierte en signo de contradicción sería menos fuerte.[15]

La revolución copernicana de las familias es el dejar de pensar en el mundo como la extensión de esta "célula de base" y en función de ella, y de aprender a vivir y a pensar el matrimonio, el celibato, la dialéctica entre lo masculino y lo femenino, las relaciones entre padres e hijos, la profesión y la vida comunitaria en función y al interior de un proyecto de sociedad. Inconscientemente es esto lo que hace y quiere toda familia burguesa; es tomando conciencia de una indispensable alternativa social que las familias pueden sanar de su mortal enfermedad: el aislamiento mental que, como atinadamente lo indica Tucholsky, sobrevive a los años de crisis adolescente y se reencuentra en la vida de los jóvenes adultos que se creen indepen-

dientes. O mejor; lo que hará estallar los círculos de familia, círculos viciosos en los que dan vueltas y más vueltas soledades y promiscuidades, egoísmos disfrazados y violencias inhibidas, aburrimientos persistentes y fugaces sueños de evasión, es la práctica social engendrada por una sociedad nueva.

Porvenir y colectividad

No es preciso sin embargo hacerse ninguna ilusión: entre todas las alienaciones, la que está unida a la ideología familiar dominante es la más persistente y pocas revoluciones han conseguido vencerlas; quizás Cuba y Vietnam... Contrariamente a un discurso de moda en los medios que se preocupan de denunciar las degradaciones de nuestro tiempo, para frenar mejor todo movimiento hacia el porvenir, las encuestas y estadísticas más creíbles dan cuenta de una resistencia formidable por parte de las Bastillas familiares: más duraderas que antes en razón de los progresos de la medicina, más cerradas que en el pasado por su concentración sobre el núcleo conyugal, más impermeables porque son presentadas en todas partes como el refugio contra un mundo hostil en el cual no hay ningún agarradero, más unidas porque su icono "viviente" (es decir: electrónico) es el aparato de televisión, con su cotidiana difusión de veneno publicitario al servicio del consumo materialista. La escuela toma el relevo que, en lugar de abrir a lo político, se apoya sobre las familias para no hacer más que reproducir la sociedad existente, y devuelve los hijos a los padres en lugar de provocar a los padres a ir a su... escuela.

> ¡Jamás la familia ha sido más fuerte! Es o aparenta ser el último refugio de los valores afectivos expulsados de la vida cotidiana, el islote de paz en la guerra, el único jardín donde se puede considerar la aleatoria cultura del Amor y de la Felicidad. ¡Formidable programa, ambición desmesurada! La pequeña familia burguesa, que los sociólogos llaman "familia nuclear" desde que ha sido reducida a un núcleo indivisible no es más que una comunidad fundida en una comunidad más vasta. Es un átomo al lado de otros átomos, como los pólipos yuxtapuestos de un banco de coral. ¡Y ela ahí encargada de hacernos felices, a nosotros que a cada instante somos frustrados de tanta esperanza! Se esperan de ella el amor, la realización sensual, la comunión integral, la ascesis y la eternidad. En pocas palabras, lo absoluto... Nuestras leyes y nuestras instituciones que se esfuerzan por ser las de la "democracia liberal avanzada" —hablando claro, el neocapitalismo bien comprendido— intentan consolidar la imagen de una familia necesariamente bastarda, nacida de la tradición patriarcal de

los campos y torcidas por las exigencias de la edad industrial. Es difícil... Flexibilidad sí, pero en la estabilidad. La moral en vigor está arrojando lastre, esforzándose en guardar el paquete familiar bien cerrado.[16]

Una vez más, hay que afirmar que existen felices excepciones que sería ingrato y estúpido olvidar. Pero que los "afortunados" no cierren los ojos, no solamente ante los callejones sin salida familiares que los rodean, sino también ante lo que recubren ciertos pretendidos "éxitos", que de hecho significan el encadenamiento patológico de los hijos a los padres y de los padres a los hijos, el ser incapaces unos y otros de cortar el cordón umbilical, los unos incapaces de volar fuera del nido, los otros incubando siempre una prole desde hace mucho tiempo bautizada y vacunada... No hay duda de que, lo uno dentro de lo otro, la balanza cuelga sobre todo del lado de la esterilización recíproca y del inmovilismo, siendo lo peor estas parejas todavía jóvenes que ya no tienen nada que decirse, ya no tienen razón de ser, desde el momento en que los "pequeños" los abandonan y ellos se encuentran "solos consigo mismos". Lo que podría ser la tercera edad del amor, el estadio maravilloso de un encuentro a dúo, con toda la riqueza de treinta años de luchas, de alegrías y de sufrimientos compartidos, no es con frecuencia más que el desierto por donde andan errantes un hombre y una mujer descoloridos, solos y nostálgicos, soportándose tan mal el uno al otro que el divorcio, frecuentemente, se les aparece como la única salida a su infierno íntimo. Cuán diferente podría ser esto si, desde el principio, la "relación corta" de la pareja hubiera sido inscrita en un proyecto colectivo, llevado y ampliado por "relaciones largas", asumidas a través de toda una vida de militante que las "cinco edades de la vida" no bastan para agotar...

Sin duda esto no resuelve todos los problemas: es necesario afrontar anomalías genéticas, enfermedades, accidentes, muertes que, por largo tiempo, mutilan a más de una existencia. Y permanece el hecho de que el ser social es una persona con su afectividad y su sed de intimidad, de vida privada; los niños que nacen tienen necesidad de la célula de base que representa para ellos la pareja; pero muy rápidamente, lo que es la dimensión natural de toda existencia corre el riesgo de convertirse en su prisión, en la ganga opaca donde, aprisionada, se asfixia y marchita. Mientras que un marco más amplio puede ser el lugar del aprendizaje del encuentro y de la solidaridad con el socio, este prójimo lejano cuya ignorancia o desprecio matan la humanidad de los miembros de la familia nuclear. ¡Cuánta energía positiva podría ser liberada si el núcleo de este átomo autárquico pudiera estallar bajo los repetidos bombardeos de los riesgos y urgencias de la praxis engendrada por la esperanza o la realización

de nuevas estructuras económicas o políticas! ¡Qué explosión en cambio, si el estallido se produce fuera de un medio ambiente apto para canalizarlo!... Se comprende que la mayor parte de los regímenes nacidos de las revoluciones socialistas hayan retrocedido delante de los formidables riesgos de desintegración social que esto representaría.

Así pues, las comunidades y las parejas de hombres y mujeres continuarán siendo siempre los lugares normales de las manifestaciones de los amores y de las relaciones sexuales privilegiadas, familias no forzosamente monógamas ni religiosamente sacralizadas, marco de los primeros años de la vida de los hijos; pero su salud, la de unos y otros, asociaciones multiformes con pluralidad de estilos de vida y de pedagogías, no puede encontrarse más que en la inserción consciente en el movimiento de la humanidad hacia la liberación y la consumación de la historia. Y es aquí donde se sitúa la prioridad: toda "revolución sexual"que no se inscribe en un proyecto revolucionario global es un despilfarro de energía, quizás a lo mejor extensión del núcleo indivisible del átomo familiar; su significado no es otro en definitiva que el de una ligera ampliación del egoísmo conyugal-parental; su ineficacia social es fundamentalmente "contrarrevolucionaria". Nada ha regocijado más a los artesanos del mantenimiento del orden, después de 1968, que la inclinación de toda una parte de los desencantados del gran festival extrangulado hacia el hippismo con todas sus inversiones inútiles: droga, anarquía sexual, carismatismo... Todo evasiones ampliamente alentadas y deseadas por el poder. También se ve a las Iglesias interesarse de cerca por estos marginados cuya contestación no cuestiona en modo alguno al sistema, mientras que los "golpes de báculo" se suman a los garrotazos a fin de descalificar a los militantes...

Los militantes cristianos, en la misma medida en que su praxis se inscribe en un proyecto planetario, redescubren el verdadero alcance de la célula "familiar" iluminada por el evangelio: ésta no es y no puede ser más que un instrumento al servicio de la "recapitulación" de toda la humanidad: ya Abraham no recibe un hijo sino para que se convierta en bendición "para todas las familias de la tierra" (Gn. 12, 3); no tiene especificidad y no es portador de la promesa *más que* para ser "luz de las naciones" y a fin de que "todas las familias de los pueblos" lleguen un día a postrarse ante el liberador del mundo (Salmo 22, 28; 96,7...). La obra de Cristo, según el autor de la carta a los efesios, consiste en haber destruido, por su combate solidario y desinteresado, "todo muro de separación" —el primero de todos el que separaba a la familia biológico-espiritual judía de la masa de los paganos. Convertida así en el corazón de la historia del mundo, *la* paz, nuevo espacio, nueva dinámica de vida entre los

hombres separados, catalogados en "lejanos" y "cercanos", hace de todos, aun de los "extranjeros y emigrantes", "conciudadanos de los santos" (patriarcas, reyes, profetas del Antiguo Testamento) y "miembros de la familia de Dios" (Efes 2, 11-22). Por otra parte, es Dios mismo el que está en el verdadero origen de "toda familia en el cielo y en la tierra" (3, 14), la fuente de su existencia y la medida de su autenticidad. No es extraño desde el momento en que en toda la legislación del Antiguo Testamento, fundamentalmente antiparticularista, es la recepción del extranjero y del emigrante en la familia lo que es la prueba decisiva de la verdad de ésta última:

> Cuando un emigrante se establezca con ustedes en su país no lo oprimirán. Será para ustedes como el indígena: lo amarás como a ti mismo, porque emigrantes fueron ustedes en Egipto. Yo soy el Señor, su Dios (Lev 19, 33-34).

Es la gracia que volatiliza el privilegio y la propiedad, es lo universal irrumpiendo en lo íntimo para ampliarlo a las dimensiones del mundo.

Lo mismo sucede con la llegada de un hijo a una comunidad o célula conyugal: no es ni la prolongación de los padres ni, menos aún, su propiedad; ser nuevo y sorprendente, él es este extranjero al que hay que respetar infinitamente, en la misma medida del amor que se le da. Su misma alteridad, su maravillosa y sorprendente originalidad, no debe ser frenada por ninguna uniformización ni por ningún proceso de domesticación. El hijo es la oportunidad de que la familia se amplíe hasta horizontes improbables y de que se abra a aventuras imprevistas. El es promesa de ruptura y nacimiento de un mundo cualitativamente diferente; no en el sentido de que pueda prescindir de la gracia, sino por el simple hecho de las sorpresas y fallos de la herencia. La pedagogía que se inscribe en una praxis revolucionaria es aquella que apuesta por un porvenir mejor que el presente, del cual el ciudadano del mundo, recién nacido todavía desconocido, puede convertirse en constructor en el esfuerzo jamás acabado hacia la plenitud de las liberaciones humanas.

La comunidad cristiana, en lugar de ser el conjunto heteróclito de átomos familiares y yuxtapuestos, es un cuerpo infinitamente diverso (matrimonios, célibes, viudos, niños, ancianos[17] ...), es un organismo vivo creado y renovado sin cesar por el Espíritu, para participar solidariamente en este alumbramiento doloroso y magnífico, manifestando a todos sin distinción que la última palabra de la historia universal, como también de la aventura de Jesús de Nazaret, es la victoria de la Vida...

Notas:

1. *Manifiesto del Partido Comunista*, edit. Anteo, Buenos Aires 1973, p. 56.
2. "Le socius et le prochain" en *Christianisme social*, 1960, p. 461 s.
3. Ed. du Centurion y Labor et Fides, París-Ginebra 1975
4. André Burguiére en *Nouvel Observateur*, n° 626, p. 83.
5. Madrid, 2° edic. 1964.
6. Testimonio aportado por el mismo pastor.
7. *Les murs ent la parole*, ed. Tchou, París 1968.
8. *Op. cit.*
9. *Op. cit.*
10. *Op. cit.*
11. Roger Mehl "La révolte étudiante", en *Foi et Vie*, 1968, n° 4, p. 36.
12. Jean Bosc, Olivier Clément, M.J. Le Guillou "La crise de mai, essai de discernemen chrétien" en *Foi et Vie*, 1968, n° 3, p. 4s.
13. Kurt Tucholsky, *Zwischen Gestern und Morgen*, ed. Rowohlt, Reinbek/Hambourg, 1952, p. 93.
14. *La peste*, edit. Sur, Buenos Aires 1974, p. 174 s.
15. En *Lettre de Taizé*, mayo de 1977.
16. Jean-Francis Held, en *Nouvel Observateur*, n° 625, p. 74.
17. Sin excluir evidentemente a las familias homosexuales masculinas con hijos adoptados o femeninas con hijos "naturales", ni las diversas formas de convivencia más amplia.

7

"EL VIENTO SE LEVANTA, HAY QUE INTENTAR VIVIR" (Valéry)

La práctica teológica definida hasta ahora no es fácil, ni hay garantía contra los errores o las desviaciones. El que su intención fundamental sea justa no excluye ni los titubeos ni los rodeos. La ruptura con Egipto no llevó a los hebreos en línea recta hacia la tierra prometida; estuvieron dando vueltas por el desierto durante cuarenta años. Es necesario articular, desde un correcto punto de partida, una acción históricamente sensata, un itinerario cotidiano, una sucesión de decisiones necesariamente relativas y ambiguas. Tanto más, cuanto que el mundo donde se realiza este avance es, en Europa Occidental, cada vez más controlado por el poderío de la República Federal Alemana, es decir, sólidamente apegado al Imperio Americano y sitiado por las compañías multinacionales. Es en un ambiente político, cultural y eclesiástico contrarrevolucionario que se llevan a cabo la conversión-ruptura y la praxis que lleva consigo. Falta, pues, el examen de ciertas líneas generales que van a caracterizar la táctica de apariencia reformista de la estrategia revolucionaria de los militantes cristianos. Trataremos sólo de tres ejemplos dentro del campo eclesial: la eclesiología práctica, la celebración eucarística y la acción ecuménica... partiendo de la evidencia de que *la praxis se define en los mismos grupos, cristianos y no cristianos conjuntamente.*

1. MILITANCIA Y COMUNIDAD

¿Quién está marginado?

Una de las consecuencias, aparentemente lógica y fundamentalmente falsa, de las líneas trazadas, sería el querer una "Iglesia de izquierdas", una comunidad-club partidista. Muchos "grupos de base" no han evitado este escollo: el de la unanimidad ideológica como cimiento de la comunidad cristiana. Pero esto no puede ser defendido seriamente, porque sería recaer en todos los errores del

autoritarismo institucional y del clericalismo, sea cual sea el nuevo barniz con los que se intenta recubrirlos. Hay que volverlo a decir: la dialéctica praxis-análisis-ideología, si es realmente constitutiva de grupos militantes, colectivos de acción, secciones sindicales o células de los partidos políticos, no puede tener una exclusividad o una especificidad "cristiana". Una vez más, es tanto en la militancia común como en el contacto con el otro, comprometidos en una misma acción, donde se manifiesta la diferencia; la unidad de acción no puede ser uniformidad. Y la relectura de los escritos bíblicos, la orientación de la práctica y la crítica de la praxis por referencia a las de Jesús de Nazaret, aunque puede suceder que se produzcan en el diálogo —tal como ha sido definido anteriormente—, se realizan en los momentos y en los lugares donde se encuentran y se agrupan para una confrontación de sus acciones los cristianos comprometidos en diferentes tipos de militancia. Esto no excluye la pluralidad, sean cuales sean las dificultades y, sin duda, las ambigüedades.

Estos agrupamientos eclesiales, esta eclesialidad conscientemente asumida no son, sin embargo, la Iglesia. Son de la Iglesia —lo que con frecuencia les es contestado— pero no agotan la realidad eclesial. Si se encuentran "marginados", es con relación a una realidad —al menos empírica— que es más grande que sus movimientos o "pequeñas comunidades"; ésta los rebasa en extensión, en duración, en medios de expresión. La tentación sectaria es, como lo indica la etimología ("secare"), el corte orgánico con la institución eclesiástica: la *ruptura* de la que hemos estado constantemente hablando no crea ermitas ni asociados; para ser significativa, debe producirse *dentro* de la sociedad global y desafiar desde el interior sus poderes y los valores que producen para su justificación. Si debe haber un *corte*, es la gran institución la que debe tomar la iniciativa: ella, por otra parte, no se hace ningún problema de esto, y su ruta histórica está jalonada de amputaciones que la dejan cada vez más exangüe y esquelética. Tomando en serio esta ruptura en el interior, los militantes hacen una lectura correcta de numerosos textos evangélicos —en particular de los textos joánicos acerca de una presencia en el mundo, que no es *de* este mundo, es decir que rehuye las prácticas y los valores de la sociedad dominante.

> A los que hacen un uso indebido de la Palabra de Dios: "Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos" (Juan 18, 36), les respondemos que la Iglesia no ignora que la parte más bella del reino será vivida en la casa del Padre, pero también sabe que el reino de Dios comienza aquí abajo. Todos debemos actuar para que el pueblo pueda pasar "de condiciones de vida infrahumanas a una situación más humana...".[1]

Y es precisamente esta *ruptura sin corte* la que desplaza el centro de gravedad de la marginalización o que, más aún, plantea el problema en toda su radicalidad: ¿marginado con relación a quién? Es incontestable que los militantes son marginados con relación a las cuestiones de las que las instituciones se han hecho con frecuencia una especialidad: la *"validez"* de los actos eclesiásticos y los criterios del verdadero ministerio, todo un complejo de problemas de los que trata el *apostolado* (la Iglesia vuelta hacia el exterior, no teniendo razón de ser si no es con relación al conjunto de la humanidad en beneficio de la *apostolicidad* (¿cuál es la verdadera Iglesia, la que tiene que ser el faro y el polo de reagrupamiento de los otros?). Una enorme literatura, producida por un formidable consumo de energía, no conduce a ningún avance concreto y engendra una montaña de insignificancias...; la *sexualidad* que, por muy importante que sea, sirve frecuentemente de coartada a las cuestiones "políticas" que no se quieren plantear o de máscara a las que se quiere cortar por lo sano: felizmente, hace ya tiempo que las "masas cristianas" dejan disertar a sus obispos —célibes o no— acerca de estos pecados gravísimos que son la masturbación, la homosexualidad y las relaciones "prematrimoniales"...; el *ecumenismo*, sobre el que volveremos a tratar, pero que, en numerosos casos, no representa más que un —a veces conmovedor— matrimonio de ancianos, destinado, es posible, a proporcionarles felicidad, pero, también ciertamente, a permanecer estéril, donde la organización —de ningún modo inocente— de un consorcio para la defensa de los intereses "espirituales" amenazado por las "crecientes olas" del ateísmo... —Cuando no han salido de sus Iglesias, pero se sienten asqueados por su ausencia, por su ignorancia de los verdaderos problemas del hombre actual, los militantes aceptan decididamente el ser interiormente extranjeros en los grandes debates orales o escritos que conmueven a las asambleas eclesiales. "Están fuera" y a veces realizan la cruel experiencia de percibir el que su alejamiento prolongado o progresivo no preocupa demasiado a los centros institucionales, habiendo éstos cambiado la parábola de la oveja perdida: preocupándose muy poco de los itinerarios imprevistos e insólitos de las noventainueve que andan errantes, divagan... o militan al margen de los desiertos parroquiales, y cuidando celosamente de los pocos conformistas que han quedado... Esta rechinante ironía es apenas un poco exagerada: numerosos testimonio podrían demostrar lo tristemente bienfundada que está en la realidad. Pero, de repente, cambia la palabra de la marginalidad: lo que es marginal es lo que se vuelve extranjero a la vida de los hombres, lo que quiere ser exterior y neutro con relación a lo concreto de la lucha de clases, lo que privilegia el discurso interclasista con relación a la práctica de Jesús. Las instituciones, sean cuales sean, se toman a sí mismas de tal modo en serio y tienen un tal instinto conservador (autoconservación y conservadurismo) que se consideran

fácilmente como el centro de lo real y determinan con respecto a ellas lo que "les" es marginal. Mientras que el *único* centro de la Iglesia tendrían que ser la humanidad y Jesús viviente en su corazón.

Lo que los hombres de iglesia aceptan con más dificultad es la frontera de la lucha de clases. En el mejor de los casos atraviesa las Iglesias. Y digo en el mejor de los casos, porque con frecuencia la Iglesia entera se encuentra del "lado Norte" (¡cf. el primer mapamundi!), del lado rico, del lado de la violencia institucionalizada (¡aunque ésta geográficamente está situada en el Sur!); y la Iglesia se pregunta entonces, sin querer verdaderamente sacar las consecuencias concretas, "qué tipo de relaciones correspondería a su misión"... Los militantes que rechazan una "grupusculización" partidista y, consecuentemente, una ruptura en la que ellos tendrían la iniciativa, no tienen otra alternativa que entrar deliberadamente en una *práctica conflictiva.* Es la única manera de persistir en una comunión que no sea ni esterilizante, ni irreal. El Evangelio, en efecto, no suaviza la lucha de clases; la radicaliza; quererla eliminar de la existencia eclesial es querer arrancar a ésta de toda realidad histórica; es preciso asumirla también en la Iglesia e incluso llevarla si no está verdaderamente presente: los militantes no pueden revestirse de una máscara tranquilizadora, bajo el pretexto de que es la hora de la celebración de la eucaristía; se presentan tal cual son y encuentran a sus enemigos de clase, reconocidos y llamados como tales...

> Es importante no renegar jamás lo que divide a los miembros de Cristo para poder dar testimonio de lo que les une. Solo el que reconoce y confiesa las oposiciones a veces trágicas, puede confesar a Jesús como el Señor.[2]

Cuanto más tengan las "pequeñas comunidades" una práctica y un perfil señalados, más tendrán que rechazar el corte, a pesar de todo el peso y los rigores de la ruptura. Se puede caracterizar su itinerario de la siguiente manera que, por otra parte, corresponde con precisión a los debates tenidos en Francia en el interior de las diversas tendencias de un posible movimiento de "Cristianos por el socialismo" (debe señalarse que la primera exigencia concierne a los militantes; es en primer lugar con respecto a ellos mismos que están y permanecen en una actitud crítica):

1. Todo se decide en una praxis efectiva, correspondiente a una clara opción de clase y, en esto, lo decisivo son los criterios definidos colectivamente y las acciones llevadas a cabo en común.

2. Para los militantes cristianos, la Iglesia es también un lugar político donde debe llevarse a cabo una acción específica. (No se tra-

ta de reducir la Iglesia a un factor sociológico y de eliminar las otras dimensiones: la espiritual, la sacramental, la teológica, el estar en comunión... sino de saber que cada una de estas últimas es inseparable del papel político jugado por el conjunto de la institución. Deberíamos saber no escapar nunca de la tensión entre el "misterio" y la acción histórica, entre la "vocación" y la uniformidad que caracteriza a todas las instituciones; por consiguiente oponerse radicalmente a esta frase de un obispo en su Consejo: ¡"No existen problemas, lo único que hay son misterios"!).

Los militantes cristianos están, pues, inevitablemente dentro del conflicto admirablemente definido por el estudiante de teología alemán citado por J.A.T. Robinson:

> Es preciso que intentemos estar a la vez *en favor* de la Iglesia y *contra* la Iglesia. Solo la sirven fielmente los que se preguntan siempre si no deberían abandonarla por amor a Cristo.[3]

Se trata, pues, no solamente de abrir un frente ideológico —contrateológico— en el seno de las instituciones, de denunciar sus compromisos, sino también de combatir las prácticas y las declaraciones incompatibles con el evangelio y de abrir brechas por las que puedan entrar la práctica de Jesús y la eclesialidad dinámica de los que le siguen.

3. Esto puede desembocar en que, aquí o allá, se produzca el acontecimiento que no puede nunca ser programado; que el Comité de la Conferencia Nacional de los Obispos Brasileños afirme públicamente las posiciones claras y valientes citadas en el capítulo precedente; que toda una parroquia tradicional y conformista entre en abierta tensión con el orden establecido, tomando, por ejemplo, el partido de los trabajadores extranjeros o de los refugiados políticos contra las autoridades civiles al servicio de las clases dominantes —como pasó en Montpellier en enero de 1975, donde se vió a las fuerzas del orden violentar la entrada del Gran Templo para desalojar a más de un centenar de trabajadores árabes emigrantes que realizaban una huelga de hambre para protestar contra las medidas de despido y de expulsión concernientes a algunos de sus camaradas. Las autoridades de la Iglesia Reformada de Francia reunidas en París en el mismo momento, aportaron su apoyo oficial a la acción emprendida por la comunidad local bajo la dirección de sus responsables.[4] Se puede llegar a que una institución eclesiástica se declare oficialmente contra la pena de muerte,contra las ventas de armas al extranjero, contra la política armamentista nuclear de todo un país... De este modo hemos asistido a decisiones financieras espectaculares del Consejo Ecuménico de las Iglesias en favor de los movimientos

de liberación del Tercer Mundo, contra el racismo y el militarismo... Y así tantos otros hechos que justifican la presencia y la acción obscura e ingrata de los militantes en el seno de las lentitudes institucionales. (Se podría fácilmente mostrar que los precios y parálisis de este tipo de presencia son infinitamente más elevados en determinadas Iglesias de los "países socialistas" o de los regímenes de "Seguridad Nacional", pero aquí estamos tratando de la situación de Europa Occidental y ésta, a pesar de los matices que comporta y de los riesgos que lleva consigo la acción de los militantes en el interior de las instituciones, ofrece, a veces más y a veces menos, una cantidad de posibilidades de aperturas que sería estúpido descuidar). Porque es política y espiritualmente importante que una institución, que en su conjunto está tradicionalmente unida a los poderes económicos y políticos, tenga puntualmente determinado acto de ruptura, frecuentemente sin consecuencias posteriores, pero suficientemente significativo hoy para que valga la pena prepararlo, provocarlo y hacer que tenga las debidas repercusiones.

Los militantes deben guardarse, pues, de todo "izquierdismo institucional", de toda desesperación o resignación ante los bloqueos y las lentitudes con las que se encuentren: su camino no puede ser sino el de "la larga marcha a través de las instituciones", sin ilusiones ni escepticismo, igualmente alejado del triunfalismo y de la desesperación eclesiales; paso a paso, allí donde hay la posibilidad de romper el encierro y el inmovilismo.

4. En esta práctica institucional hay diversas motivaciones anexas: la memoria agradecida del hecho de que, la mayor parte del tiempo, es a través de la institución que hemos podido ponernos en contacto con un Cristo uniformizado, de quien la relectura de los escritos bíblicos, enraizada en la praxis, nos ha permitido descrubrir y seguir la actualidad revolucionaria; también el hecho de que numerosos cristianos, entrampados por las alienaciones institucionalizadas, pueden ser concientizados y comprometerse en el camino de la militancia; el hecho, también, de que la "continuidad institucional" asegurada por la permanencia histórica de las "Grandes Iglesias", provoca, al mismo tiempo que la amenaza sin cesar, la aparición de contestatarios, de "grupos informales" de militantes..., pero lo esencial es que la militancia producirá, en el mismo interior de las Iglesias tradicionales, una reformulación de la fe, una renovación de las celebraciones, un reapropiarse del Evangelio por el pueblo y para el pueblo... con la condición, evidentemente, de que, como ya se ha dicho, en cuanto minoritaria y marginal, no debe confundirse con ningún elitismo.

5. El realismo pide mantenerse en estas modestas esperanzas y no aguardar jamás el que una institución eclesiástica, sea cual sea su etiqueta, tome en cuanto tal, una posición clara en el frente de la lucha de clases. O, más bien: esta posición es con frecuencia guiada no por el interés del pueblo, sino por el de la institución y por su conservación de tal modo es siempre verdad que toda institución se preocupa antes que nada por mantenerse y reproducirse a sí misma. Y esto se verifica incluso en los "países socialistas", donde las instituciones tradicionales, como en Cuba o en el Vietnam, aguantan de mala gana a los regímenes nacidos de las revoluciones y guardan ampliamente nostalgia de sus privilegios de antaño; o bien, como en la Unión Soviética por ejemplo, se alínean en las sucesivas políticas de los gobiernos en el poder y han decidido, al menos a nivel de jefes jerárquicos, ordenar sus relaciones con el Estado por una especie de "pacto constantiniano" análogo a los de siglos pasados. Sea lo que sea, los cristianos revolucionarios no esperarán jamás llegar a ser obispos o presidentes: la historia muestra con abundancia que están destinados a permanecer en situación minoritaria: cerca del 10% en el marco de lo que se ha llamado: "la Iglesia confesante alemana" (animada por Karl Barth y Martín Niemöller); sin duda todavía menos en Vietnam del Norte antes de 1954 y en el Sur antes de 1975; e incluso luego... (Cuando se constata la formidable inercia política de las masas religiosas sólidamente encuadradas y condicionadas por jefes cuyo anticomunismo fundamental pesa siempre más que el oportunismo, se pueden comprender, aunque no justificar, las presiones y las diversas medidas administrativas ejercidas por los gobernantes; sobre todo si se procura no olvidar que éstos han sido tratados, personal o colectivamente, por regímenes que apoyaban abiertamente a las Iglesias, de una forma infinitamente más dura de las que ellos mismos, llegados al poder, no tratarán jamás a éstas últimas). En resumen, contrariamente a los sueños de unos y a los deseos de otros, los militantes cristianos "no tomarán nunca el poder eclesiástico": todo a lo más, aquí y allá, uno o dos de entre ellos tendrán una pequeña parte: como coartada para la mala conciencia de los obispos, como rehenes y excusas de compromisos seculares y cotidianos, siempre, por otra parte, intolerables...

Se plantea entonces el problema de saber si los grupos militantes, siempre más o menos sospechosos, discriminados y desacreditados, están dispuestos a creer que en el seguimiento de Jesús son las minorías, incluso dentro de la Iglesia, las que construyen la historia, con la condición de que representen efectivamente las aspiraciones y sepan hacer oír la voz de las masas populares dominadas por todos los poderes, incluído el eclesiástico. Porque el horizonte de una "Iglesia popular" sigue siendo una utopía generosa y movilizadora,

cuya efectiva realización supone el establecimiento de una sociedad socialista todavía no realizada históricamente en ninguna parte.

Eclesialidad y conflictos

Esta práctica de ruptura sin corte conduce necesariamente a plantearse la cuestión del *pluralismo* y sus límites: la "Comisión General de Evangelización" de la Iglesia Reformada de Francia hablaba así de este asunto en su informe al Sínodo Nacional de 1976:

> Es cuestión de ver bien lo que encubre este vocablo que algunos tienen siempre en los labios y que otros desprecian; existe siempre una gradación: diferencias, divergencias, oposiciones, antagonismos. ¿Hasta dónde llega lo que se puede yuxtaponer y dónde comienza lo inconciliable? Necesariamente, no se puede vivir sino es al interior de una común identidad y en la voluntad de no escamotear los problemas, sino de vivirlos hasta el final, en el corazón de los *enfrentamientos "rudamente fraternales"*. Porque se trata de un pluralismo a propósito del evangelio y no de la tolerancia concebida a "otro evangelio" (Gálatas 1, 9). Y en todo lo que sigue, pluralismo no puede significar "neutralización". Es únicamente en la esperanza de la unidad, en la diversidad y más allá de las oposiciones, que puede y debe ser asumido.
>
> En nuestra situación actual, no hay práctica eclesial que no sea conflictiva y no hay unidad sino en la tensión entre hermanos a veces *opuestos en nombre de lo más esencial:* sus respectivas comprensiones del evangelio. Es únicamente a partir de dos condiciones que el pluralismo puede ser vivido y reconocemos que esto es un arte a la vez muy díficil y peligroso:
>
> - el reconocimiento leal del derecho a la diferencia.
> - el intento de escuchar y comprender, es decir de tomar en cuenta la opción del otro, como límite y crítica de la propia opción.
>
> La incompatibilidad radical —que no hay que decretar demasiado pronto—, es el antagonismo irreductible, la convicción de que el otro representa y da testimonio de un antievangelio. Se trata de Karl Barth diciendo a los cristianos alemanes: "Ustedes tienen otro Dios, otro Cristo". Es, por ejemplo, el rechazo de la comunión con aquellos que justifican la tortura, el racismo o la perennidad de los órdenes de dominio.

El esfuerzo para aceptar al otro —que excluye caricaturas y juicios superficiales, lo mismo que exclusividades y medidas disciplinarias autoritarias— no debería sustituir a una lectura situada del evangelio-práctica y no solamente del evangelio-discurso. Aquel con el que uno se encuentra como enemigo en el plano social o internacional, no puede serlo menos —sino al contrario— con el pretexto de que es un cristiano. En un momento en que muchos conflictos se radicalizan, debemos aprender que es también, y quizás principalmente, en el interior de nuestras Iglesias, que se nos pide el poner en práctica la frase: "Amen a sus enemigos". Lo cual no significa flojera ni abandono, sino al contrario una oposición tan definida como animada por la promesa de la reconciliación. La Iglesia —¡y esto podría ser una extraordinaria presencia del evangelio en el mundo contemporáneo!— sería así el lugar —uno de los pocos— donde los hermanos enemigos podrían coexistir, enfrentarse cara a cara e, incluso a veces, sentarse juntos a la misma mesa. Pero para esto es preciso reconocer y no negar, disimular o minimizar la gravedad de los conflictos que nos oponen en nombre mismo de nuestras comprensiones divergentes del evangelio. Y esto sería tanto más significativo en cuanto se trataría para unos y otros, no de colocarnos en posiciones definidas de una vez para siempre, sino de avanzar, unos y otros con una misma voluntad de fidelidad a Aquel que es nuestra referencia común. La promesa que nos ha sido dada para resistir en los enfrentamientos, es que el Cristo proclamado por el testimonio apostólico no es "sí" y "no", sino que El es el "Sí" liberador que terminará por triunfar de todas nuestras obstinaciones particularistas, y nos conducirá, con toda la humanidad recapitulada, al "Amén" de la alabanza escatológica.[5]

Esta práctica conflictiva, esta persistencia en el amor-enfrentamiento solidario del enemigo, este reconocimiento abierto de antagonismos sin duda irreductibles y a pesar de todo considerados como no definitivos, es lo que podría dar a la Iglesia en los actuales tiempos una especificidad única y, de repente, una credibilidad nueva y sorprendente. Así ella sería el signo de que la lucha de clases, aunque no debiera ser ahora relativizada en nada, a largo plazo no tiene el fin en sí misma: ya lo hemos dicho, el fin está en una liberación y en una reconciliación universales.

Reconciliación y liberación

Llegamos aquí al término de esta reflexión eclesiológica a lo largo de la cual se precisan los contornos de una práctica difícil e ingrata de participación crítica en la vida institucional y de uso consciente de

los chances y las posibilidades ofrecidas por las Iglesias, incluso las más tradicionales. Táctica de brechas, utilización de los canales institucionales para actos y palabras contrarios a la posición social de los dirigentes eclesiásticos y de los cristianos importantes, todo esto, ya lo hemos visto, produce en los militantes un cambio radical en el estilo de vida cristiano y en el lenguaje por el que damos razón de las afirmaciones evangélicas.

En particular: si el amor es, en primerísimo lugar, elección de clase, en efectiva solidaridad con los oprimidos; si, por este mismo hecho, consiste en radicalizar los conflictos y en asumir los enfrentamientos en la comunidad misma, esto sucede también porque es lucidez realista, que rehuye el servir de salsa religiosa destinada a ahogar todos los "pecados históricos", y esperanza que no abandona nunca a nadie, pero que no cesa, en el mismo seno de las más rudas batallas, de dirigir hacia Dios a todos los hombres, lo mismo a los verdugos que a las víctimas. Devaluado por siglos de compromisos clasistas y de discursos idealistas, el amor vuelve a ser ruda y saludable presencia, esta interpelación a los hombres más alienados, este ataque a la raíz de todas las tradiciones religiosas y políticas del hombre, esta incansable voluntad de destruir las barreras, de arrancar las máscaras y de restablecer a cada uno en la verdad de su vida, permitiéndole así el poder reencontrar su sentido. Una vez más, nos encontramos en una extraña proximidad con el Che Guevara:

> Déjenme decir, aun a riesgo de parecer ridículo, que el verdadero revolucionario está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible imaginar una revolución auténtica sin esta cualidad. Sin duda éste es uno de los grandes dramas del dirigente: debe unir a un espíritu apasionado una fría inteligencia y tomar decisiones dolorosas sin que se contraiga uno solo de sus músculos. Nuestros revolucionarios de vanguardia deben aplicar este ideal de amor a los pueblos, a las causas más sagradas y entregarlo único, indivisible. Es necesario que tengan una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de la justicia y de la verdad a fin de no caer en los extremismos dogmáticos, en los escolasticismos fríos, en el aislamiento con relación a las masas. Les es necesario luchar cada día para que este amor a la humanidad viva se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de ejemplo, de movilización...[6]

Hay que recordar siempre que el marxista no es una máquina automática y fanática, dirigida, como un torpedo, por un servomaquinismo, hacia un determinado objetivo. Es de este problema del que se ocupa explícitamente Fidel en una de sus intervenciones: "Quién ha dicho que el marxismo es la renuncia a los sentimientos humanos, al compañerismo, al amor, al

respeto, a la consideración hacia el camarada?, ¿quién ha dicho que el marxismo consiste en no tener ni alma ni sentimientos? Pero, si es precisamente el amor al hombre el que ha engendrado el marxismo, es el amor al hombre, a la humanidad, el deseo de luchar contra la desdicha del proletariado, el deseo de combatir la miseria, la injusticia, el calvario y toda la cantidad de explotación sufrida por el proletariado el que ha hecho surgir una posiblidad real, y más que esto, la necesidad histórica de la revolución social de la que Karl Marx fue el intérprete. Pero, ¿quién hizo de él este intérprete, sino el tesoro de sentimientos humanos representado por hombres como él, como Engels, como Lenin...?[7]

No hay razón para dudar: a las oleadas de "elocuencia sagrada" y a todos los tratados teológico-místicos acerca del amor, a todo el discurso idealista acerca de "eros y agape", estas pocas frases oponen una práctica que, marxista y revolucionaria, expresa la realidad de lo que en el evangelio no es un sentimiento, sino un ser con y para los demás. Una vez más, volvemos a Dietrich Bonhoeffer y a su presentación de Cristo como "el hombre para los demás", expresión sin duda todavía ambigua, en cuanto la verdad es que el prisionero de Tegel, aristócrata solitario, no tenía ninguna experiencia de la acción militante en grupo, lo mismo que tampoco disponía de ningún medio serio de análisis de la sociedad, igual que no tenía otra perspectiva que la restauración, un día, de "la mejor Alemania", es decir de una república burguesa, capitalista y "correcta". Estos evidentes límites de su testimonio y de su heroísmo son precisamente los que conducen a sus lectores a ir más allá de sus intuiciones fragmentarias y a afirmar, en este preciso punto, que no se puede "ser para los demás" si, antes, no se "está con", totalmente solidario, identificado y comprometido, sin lo cual todo "ser para" está manchado por el vicio del distanciamiento y, también sin duda, por el del paternalismo. Por otra parte, en la más clásica de las cristologías, lo que hace que una acción sea real y eficazmente liberadora, es la encarnación, es decir la entrada de Cristo Jesús en la historia, la mortalidad y el abandono por los otros, los hombres, de los que El ha querido, al acercárseles, convertirse en prójimo. ¡El que no se ha hecho prójimo no puede verdaderamente "ser para"!

Si el amor no arriesga preferencias y compromisos partidarios, no es universal: o mejor, se disipa en la universalidad de la insignificancia y de la impotencia idealistas: es por esto que la solidaridad liberadora apunta, más allá de ella misma, hacia una humanidad reconciliada, es porque toma en cuenta las divisiones y condiciones reales de los hombres que tiene una significación y un valor planetarios. Si no, el amor no es más que el barniz opaco que sirve para obscurecer los antagonismos y las contradicciones, la niebla religiosa que vuelve indescifrables los grandes conflictos y enfrentamientos

históricos. Una vez más, no se ama a todos los hombres sino tomando primero concretamente, es decir geográfica e históricamente, el partido de las víctimas contra los verdugos, escogiendo y asumiendo muy concretamente las solidaridades efectivas de clase.

Lo mismo que el evangelio, la teología no es universal si no está enraizada, situada y comprometida local y temporalmente; es la originalidad inventiva de la práctica mesiánica en todas las situaciones particulares que manifiesta su valor universal y su intención universalista: no se postula lo particular a partir de lo universal; se verifica esto último en la infinita diversidad y especificidad de situaciones irreductibles las unas a las otas y, sin embargo, todas saludables y directamente perturbadas y golpeadas por la acción del subversivo de Nazaret. La universalidad, la unicidad del evangelio no son a priori dogmáticas, sino sumas de experiencias infinitamente variadas jamás codificadas, siempre hechas de nuevo, sin cesar convergentes, en una misma diversidad...

La insensata tentativa de los integristas de todas las confesiones es el querer mantener una uniforme universalidad de la doctrina y de la celebración y considerar toda adaptación, toda traducción y toda nueva concretización como una perversión. Paradógicamente, es el hecho de que cada uno se reconozca a sí mismo en la extraña identidad que Jesús viviente da a todos aquellos a quienes encuentra, es el hecho de que El entra en toda situación sin reducirla a un estereotipo único y de que no se deja uniformar ni uniformiza, —lo que da a su acción y a su persona sus sorprendentes caracteres de extraño y próximo, de otro y de sí mismo, de permanente y de contemporáneo, y esto bajo todos los cielos y climas, en todas las épocas y en todos los ambientes. La universalidad del evangelio es lo que interpela y libera a todo el que sigue y recibe, sin arrancarle de su historia, sin violentar, sin hacerle llevar una máscara. Jesús aúna y pone en movimiento, encontrándolos en sus particularismos sociales, lingüísticos, culturales y raciales a hombres de todas las clases y naciones, tomando en serio sus respectivas existencias y permitiéndoles llegar a ser plenamente ellos mismos en la misma medida en que asumiéndose, toman al mismo tiempo sobre sus hombros el destino de las multitudes, tanto las de cerca como las de lejos. Lo universal es en la liberación de todo hombre lo que se atestigua y se realiza concretamente. El ponerse a caminar de las masas es el llamado dirigido a cada uno de los que la componen: levántate y anda. Tú llegas a ser tú mismo participando personalmente en la sublevación universal de los pobres. De ahí el doble movimiento: el militante evangélico es el que rehuye todo particularismo y se une a los frentes colectivos de lucha, sin posibilidad ni voluntad de volver atrás; pero estos tienen caracteres infinitamente diversos, en la misma medida en que

expresan las condiciones particulares de los conflictos de clase. No se puede, pues, dar una tipología normativa: lo colectivo no destruye lo personal; lo provoca y lo lleva a su cumplimiento.

Esta redefinición de lo universal en lo particular pone fundamentalmente en duda un cierto número de ideas religiosas recibidas y, sobre todo, el discurso relativo a la *reconciliación*. No es este el lugar para analizar detalladamente este concepto tan original como central del Nuevo Testamento; creado sin duda por el apóstol pablo, expresa el cambio radical realizado en la historia por la irrupción en ella de Jesús de Nazaret: después de El y con El, ya nada será como antes. Se ha realizado un acto decisivo, acto de solidaridad liberadora que *cambia completamente* las relaciones entre los hombres y Dios y las de los hombres y Dios y las de los hombres entre sí. Todo puede ser renovado, el mundo y el hombre; sin embargo, es preciso entrar, recibir e irradiar la buena nueva. Pero la ideo-teología dominante ha hecho del discurso acerca de la reconciliación el corazón mismo del disimulo de los conflictos y del congelamiento de los enfrentamientos. Imitando a los poderes políticos que siempre hablan de "reconciliación nacional" cuando se trata de conducir a los dominados revoltosos a la sumisión a sus amos (muy concretamente: los obreros a sus fábricas, los campesinos a su arado, los estudiantes a la universidad, ¡todos al trabajo y sin decir ni pío!), el argumento clerical de la reconciliación busca mantener el "status quo", eliminar como antievangélica la lucha de clases, la denuncia del papel hostórico de las instituciones y los enfrentamientos políticos en el seno de la comunidad cristiana. Por un maravilloso juefo de magia religioso, la palabra mas sorprendente del Nuevo Testamente, la que anuncia el desabarajuste decisivo, la ruptura de todas las seguridades y el establecimiento de relaciones totalmente nuevas, sirve de punto de apoyo táctico —con todo un arsenal de reproches destinados a crear una mala conciencia desmovilizadora del oponente— a la estrategia conservadora del orden político-eclesiático. Hace ya mucho tiempo que la mayoría de las Iglesias han optado por el "status quo" en contra de la justicia y han persuadido ampliamente a los cristianos de que una linda injusticia es preferible, en todo caso, al desorden. El amor al orden elevado al rango del valor n° 1 (y todos los reflejos psicopolíticos que esto ha creado) ha tomado con mucho la delantera al amor al otro, con todos los riesgos que lleva implicados. Esta es la razón por la que no hay un término más aborrecido por los militantes o por aquellos que han vuelto la espalda a las Iglesias y a veces, al mismo tiempo, han roto con el evangelio, que éste de "reconciliación". Los sarcasmos que acogen al que se arriesga a ser su mensajero, dan la medida de una hostilidad muy cercana al odio. Así dice un joven miembro del "Black-Power Mouvement":

Sepan que hay un término que nosotros aborrecemos por encima de todo en su vocabulario de opresores blancos: es el de reconciliación. Para comenzar, deja entender que podría restablecerse una situación idílica original; pero ésta no ha existido jamás: desde siempre el hombre negro ha sido la víctima, el esclavo y el burro de carga del blanco. Además, "la palabra de la reconciliación" nos ha sido lanzada a la cabeza, sin que nada haya cambiado en nuestras respectivas relaciones. El hombre negro está en el suelo, la rodilla del blanco le aplasta el pecho, al mismo tiempo que se nos habla de amor y de paz entre las razas. Por esto nosotros decimos: retiren *antes* su rodilla de nuestro pecho; déjennos comenzar a respirar de nuevo y a levantarnos y veremos entonces si *nosotros* estamos dispuestos a reconciliarnos con ustedes. Pero cesen de mantener un discurso que, mientras la justicia no haya sido establecida por nuestra liberación, es abiertamente odioso...[8]

Una interpelación africana

Se vuelven a encontrar los ecos de la contraviolencia del musulmán negro americano en más de una de las tomas de posición del canónigo Burgess Carr, secretario general de la Conferencia de las Iglesias de toda Africa (C.E.T.A.). Así, predicando en Versailles, el 12 de diciembre de 1976, acerca del texto de Isaías 40, 1-8:

...*En la tradición cristiana* tal como la Iglesia la ha enseñado, juicio y misericordia han sido falsamente interpretados como una especie de consuelo según el cual la misericordia de Dios sería más fuerte que su juicio. Bonhoeffer tiene razón al describir esta tendencia de la predicación y de la pastoral como "gracia de baratillo". Marx la llama más justamente "opio del pueblo".

Nuestro texto es la clave para la comprensión de estos dos términos.

• Para los oprimidos y los explotados no hay mensaje más consolador que el anuncio de que toda carne es como la hierba y que toda dominación sobre hombres y mujeres desaparecerá.

• Lo que les "consuela" es la caída de los afianzados, de los poderosos, de los hartos: "derriba del trono a los poderosos y exalta a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide de vacío" (Luc. 1, 52-53). El "consuelo" para los pobres y los oprimidos consiste en el anuncio de la re-

volución: redistribución de poderes, cambio de la situación política y económica existente; los hambrientos de justicia serán finalmente saciados.

Pero no hay ningún "consuelo" para los que ya están llenos según los criterios de este mundo.

¿Y dónde nos situamos nosotros en todo esto? ¿Diremos que es la voluntad de Dios la que se manifiesta cuando los muchachos de Soweto se rebelan y los movimientos de liberación intensifican su lucha armada por la justicia y la dignidad humana, expulsando a sus opresores racistas?

Yo les digo que *juicio y misericordia* no son dos elementos que se contrabalancean en un sistema según el cual, en un juicio último, el equilibrio es realizado en favor nuestro por sobrante de la gracia de Dios, de Jesucristo o de su sangre, de la cruz o de la intercesión de los santos. La misericordia, la salvación y la liberación son parte del juicio de Dios. El juicio de Dios aporta la misericordia a los que tienen necesidad de ella. El juicio es justicia para los que tienen hambre y sed de justicia, para los que no tienen. El juicio de Dios se manifiesta por sus actos: cuando endereza lo que se ha desviado, establece la justicia por el juicio.

En la reflexión teológica africana acerca de la liberación, es importante el despertar, el revivir el concepto bíblico de juicio como instauración de la justicia que necesariamente significa misericordia para los oprimidos y pérdida de poder, de prestigio y de privilegios para los hartos...[9]

Ya en febrero de 1976 la "Confesión de Alejandría" habla así del perdón, que, lo mismo que la misericordia, está en el corazón del mensaje de la reconciliación:

...hemos desviado los ojos de las estructuras de injusticia de nuestas sociedades, concentrando nuestros esfuerzos en la supervivencia de nuestras Iglesias en cuanto instituciones. Hemos sido con frecuencia piedra de escándalo para los otros. Por estos pecados, y por muchos otros, estamos desolados y pedimos a Dios que nos perdone.

Una total comprensión de este perdón no deja otra posibilidad que la de continuar la lucha por la liberación total de todos los hombres y mujeres, lo mismo que la de sus sociedades.

Reconocemos el hecho de que la liberación política en Africa y en el Oriente Próximo forma parte de esta liberación. Pero las fuerzas dominantes y los abusos contra los derechos del hombre en los países independientes de Africa nos recuerdan que debemos tener una comprensión más global de la palabra "liberación". La liberación es, pues, una *lucha continua*...[10]

En una entrevista en diciembre de 1976, Burgess Carr precisa su posición con la máxima nitidez. Se comprenden las reacciones de atónito escándalo del público burgués protestante al cual se dirige:

Pregunta: La C.E.T.A. ha declarado que la revolución es inevitable en Africa del Sur, porque se ha excluido en la búsqueda de una solución pacífica a los verdaderos representantes de la población africana. Por otra parte, durante su estancia en Francia, usted ha declarado que es posible que los cristianos se vean arrastrados a tomar las armas en Africa del Sur. Es una grave responsabilidad que toma la C.E.T.A. ¿Puede usted explicar esta posición en cuanto secretario general de la C.E.T.A. (Conferencia de las Iglesias de toda Africa)?

Respuesta: Si hemos afirmado que la única solución, para Africa del Sur, era el tomar en serio la lucha armada, es que la situación ha evolucionado de tal manera que toda otra solución se ha vuelto imposible. Las negociaciones para una solución de paz en Africa Austral no han tenido resultado y pensamos cada vez más que no podrán conducir a ningún resultado positivo...

Hemos llegado al punto en que estamos convencidos de que no podemos continuar siendo esclavos. El pueblo negro es el único que continúa en la esclavitud y, además, la esclavitud en su propio país. Es una situación intolerable. Esto no puede continuar y no continuará. No hablamos solamente de aquellos que han sido masacrados y asesinados en el pasado por el racismo y el colonialismo y sus manifestaciones en nuestro continente; ahora debemos ser valientes y ofrecer nuestras vidas por los niños que mueren en Africa del Sur. Debemos poner un término a esta situación. Y esto, es función de las Iglesias, es decir, del pueblo africano. Las Iglesias no son unas superestructuras. No son exteriores al pueblo; no están habitadas por marcianos. Las Iglesias africanas son las Iglesias de los africanos. Su posición es clara y los consejos nacionales y la C.E.T.A. no hacen sino reflejar esta situación. Esto es profundamente sentido por los africanos.

Pregunta: ¿En qué sentido su posición es una posición cristiana? El análisis que hacen ustedes, ¿no es acaso únicamente político? ¿En qué se diferencian ustedes como cristianos de los gobiernos negros de Africa?

Respuesta: Yo no comprendo por qué hace usted una diferencia entre posiciones cristianas y posiciones políticas. Yo no pienso en términos dualistas. Soy un africano, soy un hombre negro. En cuanto cristiano no tengo una posición diferente de la que tengo en cuanto hombre que sufre.

Pregunta: ¿Quiere decir esto que las Iglesias dicen siempre lo mismo que los gobiernos o el pueblo africano?

Respuesta: ¿A qué llama usted Iglesias? ¿Qué son las Iglesias? No entendemos por qué ustedes aportan sus distinciones y sus categorías occidentales a la discusión. La Iglesia es el pueblo, es el pueblo africano. La Iglesia no es la institución, una cierta cosa que está suspendida en el aire o un grupo compuesto de gentes que no están implicadas en la realidad. Esta no es nuestra manera de concebir la Iglesia...

Yo intento decir al menos una cosa con claridad: cuando se me pregunta en cuanto cristiano, en cuanto Iglesia, en cuanto responsable de la Iglesia, si ha llegado el momento de combatir con la armas, yo respondo: sí, porque nuestra evaluación de esta situación en la que estamos: la del racismo blanco, la de su dominio y de su opresión sobre nuestro pueblo, es parecida a la evaluación que ustedes hicieron frente a Hitler. Estamos delante del mal. Para ustedes esto ha durado algunos años, de 1938 a 1945; nosotros tenemos trescientos años de experiencia. Y ahora ha llegado el momento de poner punto final. Si dejamos que se termine este siglo y continuamos en el siglo XXI con esta arma que ellos tendrán en las manos, no nos desembarazaremos nunca. Si dejamos que Africa del Sur se convierta en una potencia nuclear, a lo que Francia y Alemania están contribuyendo, y permitimos reforzar el racismo con el poderío nuclear, las cosas habrán terminado no solo para Africa del Sur, sino para todo el resto de Africa. Y el hombre negro, esté donde esté, estará perdido...[11]

Se vislumbra aquí lo que podría ser una "Iglesia popular", una comunidad que hace suya, totalmente, la causa del pueblo; una parte del pueblo a la que la referencia al evangelio no separa en nada de aquellos que no la comparten... Sea lo que sea, la praxis liberadora volatiliza el discurso desmovilizador de la reconciliación; la relectura

bíblica que implica, permite reencontrar el sentido original del mensaje paulino, de este anuncio de la gracia que cuesta a Dios un elevado precio; la misericordia es inseparable del juicio de la cruz; los embajadores de la reconciliación (2 Cor 5, 20) no pueden desdeñar la justicia; su restablecimiento es una condición *sine qua non* de la realidad de lo que anuncia. La experiencia histórica lo demuestra: la llegada de la liberación, es también, en Argelia, en el Vietnam, el tiempo de la amistad que borra hasta el recuerdo de los pasados horrores: se demuestra efectivamente que los oprimidos de ayer son hoy incomparablemente más generosos que la crueldad y la arbitraria injusticia de sus dueños de ayer.

2. MILITANCIA Y COMUNION

De todos los elementos del cristianismo, la *eucaristía* ha sido el más maltratado: no solo se ha destruido rápidamente su carácter de comunión, reemplazando la comida por el rito, sino que se ha hecho de la amplia invitación de Jesús, de su acogida de las masas hambrientas y del reparto de los panes a partir de su iniciativa y bajo su presidencia, un sagrado misterio reservado solo a los iniciados. Y, consecuentemente, la cuestión de la validez y de sus garantías ha pasado al primer plano. Hasta hoy no se ha sabido de esto y aun las comunidades de tipo "no católico" no van más allá de las protestas polémicas: ¡también nuestra eucaristía es válida, conforme a la institución y a la intención del Señor...! En resumen, conocemos las interminables, insípidas e impotentes discusiones acerca de este asunto y todas las distinciones entre intercomunión, concelebración, hospitalidad eucarística..., que no son sino otros tantos atolladeros donde se hunden teólogos y obispos, al mismo tiempo que se irritan o se afligen de las transgresiones de una "base" con frecuencia y felizmente indiferente a estas problemáticas superadas.

En su empresa de domesticación de una eucaristía —ruptura permanente del ghetto religioso por su apertura hacia las masas material y, por lo tanto, espiritualmente hambrientas (cf. el comentario de F. Belo a Marcos 14, 17-26a: "La muchedumbre está ausente de la sala pero presente en el horizonte del camino del éxodo")—, las jerarquías y sus teólogos han reducido prácticamente el problema de la presencia de Cristo en la eucaristía al de su localización en las "especies sacramentales", el pan y el vino. Dicho de otro modo, se ha privilegiado ampliamente la "explicación" de los modos de la presencia real con relación a la afirmación de esta última. El interés por el "cómo" relega el "hecho" a un segundo plano. De ahí las montañas de tratados teológicos acerca de la posibilidad y el modo de esta presencia singular y las disputas clásicas entre los partidarios de la transsubstanciación, de la consubstanciación, de la presencia espiritual, del

memorial... Sin olvidar el silencio de los que, descorazonados por estos enfrentamientos interminables y estériles —y de todas las justificaciones institucionales que ocultan y manifiestan—, deciden no tener en sus comunidades ni doctrina ni celebración eucarística. El Ejército de Salvación, por ejemplo, en su práctica paternalista de acogida y de alimentación de los pobres, es inmediatamente cercano a la Primera Cena, aunque rechace las ceremonias específicas, mientras que la mayor parte de las Iglesias —exceptuando algunos casos excepcionales sobre los que volveremos a hablar— han perdido su sabor de un modo definitivo.

Ciertamente, el deslizamiento se opera ya en el Nuevo Testamento y, singularmente, en el evangelio de Juan, en el pasaje que numerosos exégetas están de acuerdo en reconocer como proveniente de un catecismo helenístico (6, 51c-58: donde el lenguaje carnal y sangriento estaría provocado por la necesidad de reaccionar ante el dualismo espiritualista del medio ambiente...). De todas formas, recordemos que el cuarto evangelista no formula sus afirmaciones acerca del cuerpo-alimento y de la sangre-bebida más que en la extremidad de un arco que se origina en el relajo de la distribución por Jesús de cinco panes de cebada y de dos peces a cinco mil personas (¡la eucaristía tiene su origen en un "picnic" popular!). Sin duda también él quiere recordar que no solamente de pan vive el hombre y que su verdadero alimento le es ofrecido por el don que Jesús hace de sí mismo al mundo. Pero, por razones evidentes que intentan desmontar todo lo que la eucaristía presupone de práctica social, la teología dominante solo ha retenido la identificación pan = cuerpo, vino = sangre, mientras que ésta, desligada de los sucesos y culturas que la han provocado, no es más que la expresión de un magismo primitivo, fuente necesaria de las alienaciones religiosas más temibles: la sacralización de la materia ha sustituido a la santificación de la asamblea humana; hay que adherirse a la doctrina formulada por los teólogos y los obispos, en lugar de dejarse llevar por la corriente de vida liberadora y contagiosa.

Evidentemente, los textos paulinos y sinópticos presentan una óptica distinta: la presencia del Resucitado está ligada, no tanto a los *elementos* transformados o utilizados como signos o canales de su acción permanente en la comunidad, sino —ante todo y esencialmente— a la *reunión* de ésta, en memoria y a la espera de El, en el trancurso de esta comida que El ha tomado y toma siempre de nuevo con sus discípulos. El pan y el vino no significan *nada* fuera del compartir y de la *visión* histórica y escatológica de las masas hambrientas y "recapituladas". Esto es la celebración, es decir el grupo de los que se reúnen para su memorial y para la espera de su llegada liberadora del mundo, de los que son su cuerpo —es decir esta

humanidad nueva de la que El es la cabeza— y su sangre —es decir la vida contagiosa que El comunica a todo hombre. No es, pues, una presencia real localizada lo que constituye la eucaristía, sino una cualidad de ser comunitaria que se expresa en el compartir el pan y el vino, recuerdo y actualización de la práctica de Jesús, de su muerte y de su vida presente. No se puede comulgar con éstas sin ser responsables de la alimentación de las masas por la participación en sus peligros y el poner a su disposición todo lo que se posee. La pobreza, la lucha y la esperanza puestas en común y vividas en el recuerdo y la invocación del Jesús vivo, la comida que quiere concretizar esta comunión, esto es el corazón y el sentido de la eucaristía original y realmente contemporánea. Fuera de esto, puede haber muchas liturgias despojadas o abundantes de recursos tradicionales y audacias creadoras: todo no será más que una tumba simple c lujosa para un Jesús muerto.

Y es por esto que la realidad eucarística volatiliza el rito: *toda* comida tomada en el compartir las responsabilidades y solidaridades históricas tiene, para el que sabe leer, valor de eucaristía, celebración de lucha y de esperanza en la que cristianos y no-cristianos juntos *hacen* la verdad y pueden ser considerados como discípulos unidos en la práctica mesiánica. ¿Es preciso una liturgia específica y un ministro cualificado allí donde es indudable que es la preocupación militante del presente y del porvenir del hombre lo que está en el corazón de la comida? Toda mano que trabaja para la liberación de los oprimidos, ¿no es la del Cristo que vive hoy? Recibir de ella el pan, llenar el estómago gracias a ella, ¿no es revivir el encuentro de Emaús? —No hay duda de que se plantea una terrible pregunta en lo que se refiere a la validez de las celebraciones eucarísticas (¡pero en sentido inverso!) de todas las familias religiosas que la definen por criterios internos, en gran parte extraños a cualquiera que no sea clérigo, alimentado en la secta y acostumbrado a las distinciones escolásticas; es la invasión del templo por el pueblo lo que le devuelve su centro, es "la calle en la Iglesia" lo que permite redescubrir credibilidad y confianza...

Tullio Vinay, el evangelista de Sicilia, compartiendo un día la comida con los obreros de una construcción en Riesi, se dio cuenta de que sin quererlo y de un modo totalmente natural, rehacía los gestos y volvía a pronunciar las palabras de la eucaristía (¿haciendo presente a Cristo? —¡No ciertamente!, pero incorporando el filón que El trazó en esta historia). Cualquiera que haya visto el patético film boliviano acerca de la infiltración de las multinacionales en los pueblos indios por medio de las sectas protestantes ("¡Fuera de aquí"!) no ha podido sin una conmoción de todo su ser, mirar la escena en la que los pobres, expulsados de sus casas por el cinismo de

los prospectores mineros, llegan a una ciudad todavía intacta: hambrientos y privados de todo, son acogidos sin frases ni problemas y se comparte con ellos lo poco que se tiene. La alegría que ilumina entonces lo mismo los rostros de los que reciben que de los que dan, es la alegría eucarística en su plenitud.[12]

Es preciso ir más lejos: civilizaciones enteras, las de Cuba o las de Vietnam, por ejemplo, son las de la pobreza compartida, de una igualdad en el reparto de los recursos disponibles que excluye el lujo y la miseria. Escépticos religiosos y burgueses desconfiados son bien incapaces, por desgracia, de descubrir la realidad difusa pero decisiva del poner en común, por la fuerza de la invitación mesiánica, todo aquello que es necesario a la vida de cada uno y de todos...

La celebración eucarística no toma su significado y su vigor más que dentro de la participación en la práctica de Jesús y en la afirmación pública que se hace de su seguimiento. Con ocasión de una eucaristía celebrada en Pentecostés de 1968 por cristianos y no cristianos plenamente participantes en la gran fiesta política de aquellos días, y frente a las autoridades institucionales que, severa o tristemente, reprochaban a los "infractores" de las reglas del ecumenismo oficial el haber hecho de la política de partido la materia de "su" eucaristía, se respondió que se hacía la distinción entre dos modos de la celebración de la comida organizada por Jesús: la eucaristía de la *esperanza*, que reúne en la espera de la unidad escatológica a los cristianos, pertenecientes a una misma institución eclesiástica, pero con frecuencia divididos por toda la espesura de sus prácticas y lecturas históricas, y la eucaristía de la *experiencia*, celebración por los discípulos de una misma fidelidad a los hombres, de una misma praxis de liberación, a pesar de sus orígenes distintos y del hecho de pertenecer a instituciones diversas y, a veces, opuestas. Actualmente, numerosos cristianos oscilan entre una y otra de estas celebraciones y sería preciso no hacer aquí ningún juicio apresurado sobre la cuestión.[13]

En particular, hay numerosas evidencias de que, por la irrupción de la historia en la institución más consolidada, la "eucaristía de esperanza" puede de repente convertirse en el lugar de una resonante manifestación de la presencia actual de Jesús: por ejemplo cuando determinada parroquia tradicional se presta a una liturgia en la que se expresa la solidaridad con los perseguidos y tortudados de una parte cualquiera del mundo contemporáneo, aparece con claridad que las palabras son el vehículo de la Palabra, que los celebrantes no son sino lo lugartenientes del único anfitrión legítimo y que los gestos y los ritos más corrientes atestiguan la pasión y la victoria del Liberador. Esto es infinitamente precioso en el momento en que

ocurre, alegremente sorpresivo y tonificante, incluso si con frecuencia, enseguida todo recae en el orden del vacío y de la muerte, donde solo resuena la voz de los opresores. Por el contrario, no se puede dudar en sostener que en la "eucaristía de la experiencia" es la historia prolongada del éxodo en las luchas y liberaciones de los oprimidos, es, pues, la acción actual del Liberador del mundo lo que es, en el sentido más clásico del término, la *materia* de la celebración. Los que se reúnen tienen un breve descanso antes de reemprender el combate; lo sitúan en su verdadera perspectiva de liberación total, a la vez histórica y escatológica; la profetizan y se movilizan de nuevo para realizarla en lo que pueden; lo que oyen en la comida en la que Jesús invita a las masas, es la llamada de todos los pobres fuera de los cuales no hay ni fe, ni vida evangélica y, de un modo siempre nuevo, la invitación que los lanza más allá y fuera de ellos mismos: "Denles ustedes mismos de comer" (Luc 9, 13 y paralelos). Toda eucaristía que sea una escapatoria a este mandamiento de una rabiosa actualidad, no sólo es inútil, sino blasfema. ¡Su "presencia real", es la presencia de los suyos *en lo real!*

El que esto no sea una toma de conciencia original, sino una constante del redescubrimiento de la eucaristía, allí donde la praxis liberadora —la de los discípulos que siguen a Jesús— se convierte en su materia, lo atestigua el texto siguiente:

> Cuanto más se piensa, más se reconoce en la comunión realizada en una misma mesa una transformación radical del orden establecido, una perturbación que la misma revolución social no podrá jamás producir, una imagen de "la nueva tierra donde habitará la justicia". Hermanos, existen personas para las que este aspecto de la Santa Cena es la fuente de una alegría inefable, porque... estas almas generosas que quisieran compartirlo todo, vivir la vida de los desheredados, transformar el mundo o perecer, estas almas están embargadas de una alegría profética cuando la mesa universal está preparada y cuando se les ofrece la ocasión de mezclarse con los enfermos, con los despreciados, con los vencidos, para comer el mismo pan y beber la misma bebida.
>
> ¿Van ustedes a decir a estos profetas que ellos no tienen el derecho de comulgar, porque no han sabido comprender, en toda su amplitud, la paradoja divina de la justificación por la fe? No, no; es ciertamente el espíritu del Mesías el que les anima. Ellos ven mejor y más profundamente que... aquellos que contemplan solamente a Cristo por encima de ellos;... (porque) lo contemplan a su lado, en la persona de sus hermanos. Realizan, pues, en su totalidad una de las condiciones exigidas por

el Apóstol para comulgar dignamente, ya que saben "discernir el cuerpo del Señor".[14]

3. MILITANCIA Y UNIDAD

La acción ecuménica tradicional ha sido ya ampliamente puesta en entredicho en lo afirmado hasta ahora: si, por ejemplo, la "eucaristía de la experiencia" no se preocupa ni de la persona del celebrante (¿quién es, sino la comunidad militante animada por la esperanza de los oprimidos?) ni de la rectitud doctrinal de los participantes (¿cuál es sino la práctica viviente de Jesús?), no queda *nada* de las reglas disciplinares de las instituciones y del trabajo de los teólogos progresistas para recomponerlas. ¡Qué formidable liberación de energías si se produjera, aquí o allá, el movimiento que permitiera esta toma de conciencia elemental!

La cultura contemporánea devuelve también sus sentido a las palabras: un poco por todas partes, se comienza a decir "Ecumene" para designar al mundo habitado. De este modo se habla como en el mundo griego de los tiempos de Jesús y, por tanto, como en el Nuevo Testamento... Es el deseo de la unidad del mundo el motor del verdadero ecumenismo; la unidad de los cristianos no es un fin en sí mismo, ni siquiera un objetivo interesante que esperar, si no es un *instrumento* —¡pura y simplemente esto!— al servicio de la unificación de la humanidad dispersada, dividida y criminalmente destrozada en grupos de intereses antagonistas. Esto significa hasta qué punto todo lo que no es una motivación exterior es extranjero al verdero ecumenismo; esto significa que éste no debería tener ningún motivo interesado; la concentración de las empresas eclesiásticas que pierden energías, la organización de un frente de defensa común frente a los avances de la secularización o del ateísmo, e incluso las acciones y los estudios proseguidos en común, todo esto no es más que algo periférico con respecto a esta misión central: devolver a la humanidad una tierra habitable y una esperanza para el porvenir. Todo lo que no esté ordenado a este fin primario es radicalmente secundario, tristemente irrisorio. La Iglesia no es "universal" más que intentando y trabajando por la felicidad universal. Solo de este modo es auténticamente ecuménica.

Está claro, pues, que el "ecumenismo", sean cuales sean los lugares y los modos, debe estar sometido a la crítica de la práctica revolucionaria: todo lo que se sitúa al margen de esta última es, por lo mismo, sospechoso y no debería recibir el apoyo de los militantes. Estos, por el contrario, reconocen normalmente como compañeros ecuménicos a todos los miembros de los grupos, de cualquier origen,

que están comprometidos en una acción para la liberación de los hombres y la transformación de la sociedad. Se preocupan, pues, menos de la "ortodoxia" que de la "ortopraxis", o mejor: es esta última la que es el fundamento y la garantía de la auténtica comprensión del evangelio. De aquí se deriva una tranquila indiferencia con respecto a toda una serie de empresas espectaculares y una profundización creciente en las prácticas efectivas de lucha por el hombre, sea quien sea y de donde sea, como también una osadía inventiva en la celebración y la reformulación de la fe, en los más diversos cuadros institucionales.

Pero esto es simultáneo con una serena lucidez con respecto a las comunidades cristianas de todos los colores confesionales, lo mismo que con los organismos ecuménicos a todos los niveles: que un programa para combatir el racismo, que una acción en favor de los derechos del hombre, que una crítica radical al militarismo y a la carrera de armamentos puedan ver la luz, todo esto vale la pena sostenerlo, aunque no se aclaren las ambigüedades de instituciones ampliamente dependientes de la teología dominante, como también el hecho de que si por contagio y solidaridad ecuménicas, determinada Iglesia totalmente integrada a los sistemas de opresión se convierte aquí o allá en el único espacio de libertad todavía ofrecido a los pobres, el único lugar donde ellos pueden hablar, orar y actuar en favor de los prisioneros y contra las torturas, recibir de comer y, sobre todo, ser considerados completamente como personas humanas... Todo desprecio, lo mismo que toda ignorancia de las posibilidades ofrecidas por las instancias ecuménicas se convierte, aquí también, en una falta de conciencia revolucionaria y, consecuentemente, en una praxis equivocada. En el momento de la lucha, ningún apoyo, ninguna posibilidad de utilizar las contradicciones del sistema, ningún aliado táctico, debe ser despreciado. Los revolucionarios del Tercer Mundo lo han comprendido mejor que los europeos y es por esto que toman una parte muy activa en la vida de los movimientos ecuménicos, cuyas orientaciones primitivas han podido cambiar de un modo importante.

Es preciso ir más lejos: en la época de la explotación del mundo por los imperialismos y sus compañías multinacionales, sólo un ecumenismo revolucionario, es decir: la unidad de acción de todos aquellos que tienen una visión planetaria y una práctica concretamente enraizada de militancia liberadora, puede hacer frente, resistir, devolver golpe por golpe y abrir los caminos de un porvenir democrático. Aunque ya ampliamente realizado a nivel de numerosos países socialistas y de sindicatos nacionales, no debería faltar el apoyo de ningún militante cristiano. Argelia, Vietnam, Angola..., teatros de liberaciones espectaculares son, en este octavo decenio del

Elementos constitutivos de las INSTITUCIONES ECLESIASTICAS

Carácter dominante	autoritarismo	pietismo/carismatismo	pragmatismo	autogestión
estructuras y fronteras	jerarquía, disciplina (obediencia, recitación)	flexibilidad organizativa firmeza espiritual	firmeza organizativa anarquía espiritual	eclesialidad fraternal (libertad, creatividad, igualdad)
	uniformidad	conformidad a un modelo cristiano-tipo	pluralismo	pluralidad
práctica y espiritualidad	fanatismo (ortodoxia teológico-política)	entusiasmo e interioridad legalista (evasión de la historia)	intelectualismo, tolerancia (escepticismo)	amor-lucha (compartir y solidaridad liberadoras)
teología/ contrateología	dios inmóvil y garante del orden	dios del cumplimiento individual	"ortodoxia fluctuante": panteón de las divinidades del conformismo	Dios comunión y creador de historia
su función	justificación	amenaza para la fe	reproducciones del sistema	interpretación evangélica de la praxis
Escritura	tradición y magisterio	fundamentalismo e iluminismo	de la lectura histórico-crítica a la confesión de fe-llave de la interpretación	lectura materialista
eucaristía	ritualismo (validez) reservada a los verdaderos creyentes	cumbre emocional-reservada a los convertidos	actos religiosos sin compromiso—"hospitalidad eucarística"	cena profética y movilizadora abierta a todos los hombres
ecumenismo	"el gran retorno"	"eclesiolae in ecclesia" iglesia invisible; unidad escatológica	diálogos, acciones comunes y permanentes	ecumenismo "secular"
POLITICA	fascismo	orden establecido, preferentemente no revolucionario	capitalismo, reformismo	socialismo

——— TEOLOGIAS DOMINANTES ———

No se pretende establecer concatenaciones o relaciones de causa a efecto, sino solamente indicar las correspondencias.

siglo XX, lugares ecuménicos tan decisivos, y sin duda mucho más, que aquellos —Upsala, Vaticano, Nairobi...— que jalonan el interminable avance hacia la unidad cristiana. Checoslovaquia, Irán, los Estados Unidos... y otros después o antes que ellos, podrían y deberían serlo también. Poco a poco se forja una nueva definición: el ecumenismo es la solidaridad práctica y multinacional de hombres de todas las ideologías y de todas las creencias, para la liberación de sus hermanos todavía esclavos estén donde estén.[15]

Vivido de este modo, por el compromiso de los militantes del mundo entero, el ecumenismo no realizaría ciertamente lo que el Nuevo Testamento llama Reino de Dios, pero daría de él un sorprendente esbozo y una promesa muy real.

4. UNA LUCIDA ESPERANZA

Al término de este capítulo y frente al cuadro adjunto, que expresa una especie de resumen de las correspondencias entre los diferentes elementos constitutivos de las instituciones eclesiásticas y de las realidades políticas, importa subrayar los siguientes puntos:

1. La síntesis esbozada no pretende tener ningún carácter exhaustivo; mucho menos un carácter definitivo. Habrá cumplido su misión, si ha sido una provocación a pensar, a rectificar, a corregir. Tal como se presenta intenta rendir cuentas de múltiples experiencias tanto al interior de la vida institucional, como en lo que se refiere a la relación de ésta con lo político. Que no se busque, por favor, ninguna malicia, sino únicamente la voluntad de resumir lo más exactamente posible las múltiples constataciones hechas a través de los últimos decenios. Las excepciones que a veces se manifiestan, aquí o allá, no suprimen sin embargo la coherencia y la permanencia, aunque dan una cierta flexibilidad a la clasificación efectuada.

2. ¿Es necesaria una última confesión? Los análisis anteriores no traducen ningún distanciamiento, ningún alejamiento con respecto a la realidad eclesial: han sido pensados y formulados como expresiones de un amor vivo a la Iglesia. Si, como se ha afirmado con demasiada frecuencia, ésta, a lo largo de los siglos se ha entregado a todas las prostituciones imaginables e impensables, si la esposa y la sierva se han convertido siempre de nuevo en madrastra o en verdugo de "sus hermanos más pequeños", nada sin embargo es capaz de romper la solidaridad con ella. Si son numerosos los que la han abandonado, aquí la apuesta consiste en permanecer unido a ella, no solamente por razones de oportunidad política, ampliamente mencionadas anteriormente, sino también porque yo no sabría de-

nunciar sus traiciones como si, de alguna manera, yo no fuera también responsable, como si, habiendo hecho y haciendo siempre de nuevo la experiencia del perdón, pudiera desesperar definitivamente de la Iglesia. No se trata aquí de ningún modo de cierto resto de idealismo, sino más bien de esta dimensión esencial a la praxis de los militantes cristianos: la convicción de que Dios no abandona nunca a nadie, ni a los grupos ni a los individuos. Y si la gracia significa alguna cosa, debe significar la justificación, es decir la conversión y la novedad de vida para aquellos que han vuelto la espalda al evangelio. ¿Pero pueden las instituciones arrepentirse de sus compromisos y romper con sus uniones culpables?, ¿pueden renunciar al poder aquellos que han sido fascinados y corrompidos por él? La experiencia no nos lleva a demasiadas ilusiones optimistas.[16]

Y ésta es la razón por la que no debemos contentarnos con las palabras, pero debemos recordar siempre con Dietrich Bonhoeffer, que la gracia no debe ser "fácil", como un muchacho o una joven que se acuesta con cualquiera, ni "de baratillo" como un objeto de pacotilla. De ahí estos análisis que quieren ser radicales y estos cuestionamientos implacables, a la misma medida de lo que sufren los hombres y los pueblos dominados, a la medida de la esperanza que se apega a lo que podría ser una práctica evangélica comunitaria. De ahí esta persistencia en una ruptura que rehusa ser una separación. Es posible que alquien oiga aquí algún eco de la queja apasionada con la que se abre el libro del profeta Oseas —¡pero el que la pronuncia es el primer apuntado y señalado por ella! Si tal es el caso, estas líneas han cumplido su misión: rechazar las excusas religiosas y todas las faltas contra una vocación de liberación universal, en la espera incansable, y no necesariamente siempre vana, de que la comunidad cristiana llegue algunas veces a rechazar los uniformes de los poderosos y el traje de los inicuos, para no ser en medio de las multitudes más que la presencia del servidor militante, del liberador desinteresado, del crucificado victorioso. Aquí o allá se produce el milagro, el que Niemöller saluda diciendo: "La Iglesia ya no está: ¡ha resucitado!"

Quién no ve que el amor a los pobres que llena estas palabras, lo mismo que anima la praxis de la que quieren rendir cuentas —y acerca de la cual acepto ser medido y juzgado— engloba también a toda la Iglesia, infinitamente pobre en sus riquezas injustas y miserable en sus pretensiones desmesuradas, la Iglesia que siempre está invitada a volver a lo que es su razón de ser, origen de su nacimiento y fuente de su nueva vida: este amor destructor de todo lo que deshumaniza y hace morir a los hombres este amor más fuerte que la muerte, la energía del Resucitado.

Notas:

1. "Comunicación pastoral al pueblo de Dios" de la Conferencia Nacional de los Obispos Brasileños, op. cit.
2. Michel Bouttier "Complexio oppositorum", en *New Testament, studies* XXIII, pag. 18.
3. Op. cit. pag. 16
4. Un informe completo relativo a este significativo "incidente", lo mismo que la predicación del pastor Michel Freychet, puede obtenerse pidiéndolo a los responsables de la Iglesia Reformada de Montpellier: 25, rue Maguelone, 34000 Montpellier. Francia.
5. "Actas del Sínodo Nacional de Creil", Iglesia Reformada de Francia: 47, rue Clichy, 75009 París, pag. 239ss.
6. Ernesto Che Guevara "El socialismo y el hombre en Cuba".
7. Ernesto Che Guevara "El partido marxista-leninista".
8. Notas personales tomadas en la Conferencia continental de ISAL en Oaxtepec (México), 1970.
9. Texto poligrafiado por la parroquia reformada de Versailles: 3, rue Hoche, 78000 Versailles. Francia.
10. En *Reforma*, n° 1647.
11. En *Reforma*, n° 1659.
12. Esta "mundanidad" de la eucaristía, su carácter fundamentalmente popular, es decir abierto, *sin otra condición* que la de aceptar la invitación de aquel que, a través de todos los tiempos, quiere juntar a *todos* los hombres a su mesa, es destacada por la extraordinaria insistencia con la que los cuatro evangelios relatan —no menos de seis veces— cómo Jesús ha compartido los panes y los peces con las multitudes. Cuando se mide hasta qué punto las Iglesias han sacralizado este festín campestre, se comprende cuál es originalmente la dinámica de subversión profética de la que es potencialmente portador.
13. Cf. "Un geste risqué", n° especial de *Christianisme social,* 1968, n° 7-10, reproduciendo los textos de un libro prohibido.
14. Wilfred Monod: *Predicación pronunciada en 1900,* Berger-Levrault, París.
15. Cf. Georges Casalis: "L'oecuménisme écartelé", en *Notre Combat*, diciembre de 1971, n° 53.
16. Cf. Michel Séguier, "Critique institutionelle et créativité collective", documento de trabajo del INODEP, n° 4, edit. de l'Harmattan, París, 1976.

BALANCE PROVISIONAL

Toda teología es inductiva en cuanto refleja siempre una cierta práctica social. Contrariamente a lo que pretende, las ideas de las que es vehículo no caen del cielo, sino de una lectura parcial de los textos bíblicos y tradicionales, en función de los intereses a los que sirve prácticamente. Dime cuál es tu teología y te diré cuál es tu posición de clase y viceversa. Esto es ampliamente válido teniendo en cuenta el hecho de que tanto a la derecha como a la izquierda existen las inconsecuencias, y que ignorarlas es condenarse a simplismos esterilizantes e incluso a contradicciones. Aquí he intentado clarificar las relaciones entre la praxis y el discurso cristiano y llegar a un máximun de coherencia. La empresa era difícil porque había una buena falta de modelo y de ejemplos. No hay ninguna duda, sin embargo, de que la búsqueda se orienta cada vez más en este sentido, ya sea que intente justificar la línea conservadora de la teología dominante o, como en este caso, intente una crítica política de la teo-ideología tradicional y una lectura crítica de la práctica de los militantes cristianos. A la función de sacralización, o mejor: de desempolvamiento de las estructuras y valores del orden establecido, se ha opuesto la esperanza de una santificación, es decir de una transformación de lo que es, por la presencia viva del Resucitado, en el interior de las luchas populares; al inmovilismo, la creatividad continua de la praxis revolucionaria informando y acogiendo la práctica mesiánica.

Es evidente que estamos todavía en los principios y que continuar la empresa requeriría de amplios desarrollos que deberán ser el objeto de ulteriores reflexiones.

Creo que es suficiente aquí el dar tres últimas precisiones que podrán disipar, si es necesario, algunos malentendidos.

a) No se trata de idealizar la praxis y los éxitos revolucionarios: después de un siglo y medio, la ruta del socialismo está suficientemente jalonada de errores, de deformaciones, de fracasos y de horrores para que sea sobrio y humilde. La acción revolucionaria, lo mismo en sus comienzos que en su culminación, es un riesgo enorme, cuyo éxito no es garantizado por nada. El mantenimiento del status quo, al contrario presenta tan poco riesgo como la muerte y

los cementerios. Lo que es peligroso y decisivo es el camino de la liberación de los oprimidos y el nacimiento de una humanidad nueva. Es siempre una locura apostar por la vida y por el porvenir. Pero esta actitud insensata debería aparecer como infinitamente evangélica al lado de la resignación, de la pasividad o de los arreglos con lo intolerable que caracterizan a "la sabiduría de las naciones" y de sus religiosos de servicio. Aunque el socialismo, en sus realizaciones históricas, hubiese acumulado tantas enormidades y monstruosidades como el cristianismo desde hace dos mil años, no habría ninguna razón para condenar ni al uno ni al otro. El desafío consiste en que, de una y otra parte, existe una dinámica suficientemente joven como para hacer saltar constantemente los pesos institucionales, para traspasar los bloqueos y las contradicciones y para relanzar el movimiento hacia el porvenir. Un militante cristiano no puede, por desencanto o por descorazonamiento, volver a introducirse de nuevo en el capitalismo —que se complace en ofrecer a veces doradas prisiones a los que ha vencido y que no juzga definitivamente irrecuperables ni punibles con el encierro en los estadios nacionales y/u olímpicos. No se debe echar la soga tras el caldero y refugiarse en la privatización agnóstica o en la religión tradicional. La única respuesta a las derrotas y a los retrocesos es el rechazo de una negatividad absoluta, es el análisis de los errores con vistas a un mayor rigor político, es la profundización en la convicción de que la esperanza es lo más fuerte. Y, según una célebre divisa, no es el éxito lo que determina la perseverancia...

b) Es, pues, una práctica de lucha de clases lo que ocasiona y fundamenta el contradiscurso teológico que aquí se ha esbozado. La cuestión es saber si la praxis revolucionaria y la ideología correspondiente a ella no van a cuestionar la experiencia humana y llena de sentido que es el encuentro con Jesús de Nazaret y la expresión de la fe que da cuenta de él. Advertencia grave dirigida a todos aquellos que tienen la opción que está en el origen de toda "lectura materialista": ¡"si los frecuentan demasiado, ustedes perderán toda identidad específica", anuncian a los militantes los coros de obispos, de pastores, de hermanos más en religión que en Cristo! Pues bien, decididamente no. Los no cristianos militantes no se equivocan y menos aquellos que de ser cristianos tradicionales pasan a comprometerse en el camino de las solidaridades liberadoras con todas las rupturas que ellas implican. Lo que, con frecuencia, en la teología dominante resulta mortalmente aburrido —hasta el punto de que numerosos cristianos tradicionales no pueden encontrarse en la sociedad, ¡cultual o no!, de sus semejantes —muere y resucita en novedad alegre, apasionante, totalmente plausible en su paradoja, en el interior de la praxis revolucionaria. Desaparece toda tentativa apologética de pegar el cristianismo en los "agujeros" del marxismo. Denunciada una

vez por todas por Dietrich Bonhoeffer como "absurda, de baja calidad y no cristiana", la teología dominante es además ignorante de las verdaderas dimensiones de las convicciones que acompañan a la militancia de los no cristianos y de la fuerza que éstas les comunican, incluso bajo la tortura y en presencia de la muerte. Las cartas de un Gabriel Péri y de un Jacques Decour deberían ser leídas y releídas por más de un cristiano, incluyendo aquellos que se creen a la vanguardia de la acción y del pensamiento militantes.

En la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx hablando de la crítica de la "miseria religiosa", escribe:

> La crítica no arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas.[1]

Que es decir que la "miseria religiosa" no debe servir ya más de máscara a la "miseria real". Pero cuando el hombre, habiendo tomado conciencia de su situación de explotación, de opresión y de alienación, llega, por las luchas liberadoras, a romper sus cadenas, ¿cuáles son entonces las flores vivas que va a poder recoger? ¿Son las de la felicidad humana o las del sentido dado por una religión que ha vuelto a ser algo vivo en la praxis revolucionaria? No se puede escoger, porque el sentido dado por el encuentro con Jesús es inseparable de una grande y contagiosa felicidad, a la que El da su mayor significación y extensión...

c) Es, por otra parte, el fuego de esta doble y única pasión lo que anima este libro: a través de toda praxis auténtica, la práctica de Jesús, su personalidad radiante, aparece, siempre más cercana, como infinitamente subversiva y liberadora, única y reflejada por millones de rostros, facetas de un cuerpo en crecimiento, elementos fascinantes del inmenso mosaico humano. Ibn Arabi lo decía ya con una extraña intuición: "Aquel cuya enfermedad se llama Jesús no puede curarse". En realidad no lo quiere, porque esta herida en el flanco de todos sus egoismos y voluntades de poder, este golpe a la cadera que le impide para siempre la posibilidad de huir para escapar de los hombres y de Dios, para evadirse, y le obliga a permanecer en medio de los otros, dentro de la masa, con y por todos, es esto lo que le permite dar y recibir, amar y ser amado, ser libre para liberar, liberar y, de este modo, ser libre. Es esto lo que, a su manera, expresa el Che Guevara:

> Los cristianos deben optar definitivamente por la revolución y muy en especial en nuestro continente donde es tan im-

portante la fe cristiana en las masas populares; pero los cristianos no pueden pretender en la lucha revolucionaria imponer sus propios dogmas, ni hacer proselitismo para sus Iglesias; deben venir sin la pretensión de evangelizar a los marxistas y sin la cobardía de ocultar su fe para asimilarse a ellos.

Cuando los cristianos se atrevan a dar un testimonio revolucionario integral, la revolución latinoamericana será invencible, ya que hasta ahora los cristianos han permitido que su doctrina sea instrumentalizada por los reaccionarios.[2]

Pascal no está tan lejos cuando escribe en su "Memorial": "Cristo está en agonía hasta el fin del mundo —¡es decir, en perpetua lucha final!— No se puede dormir durante este tiempo".

Pentecostés de 1977

Notas:

1. Marx-Engels, *Sobre la religión*, op. cit., pag. 94.
2. Estas célebres palabras se citan en la conclusión del documento final del Congreso Latinoamericano de los "Cristianos por el socialismo", Santiago de Chile, 1972. Cf. Giulio Girardi, *Cristianos por el socialismo*, edit. Laia, Barcelona, 1977, pag. 223.

APENDICE

MATERIALES PARA UN TALLER TEOLOGICO

Diversos documentos han marcado las sucesivas etapas de la búsqueda que ha conducido al texto de este libro. Algunos de ellos han podido ser integrados sólo de un modo implícito o demasiado marginal. He reunido aquí algunos, como en un museo de piedras, pensando que pueda servir de ayuda al trabajo de algún taller.

I

En 1972 los sínodos reformados y luteranos de las Iglesias francesas no concordatorias decidieron realizar una profunda reforma de los estudios de teología y, con la fusión de las dos Facultades de París y Montpellier, crearon el Instituto Protestante de Teología. El texto que sigue es una tentativa para exponer brevemente, con vistas a los jóvenes estudiantes, la intención profunda y la nueva orientación tomada por la formación teológica.

¿Articulación del pensamiento sobre lo vivido?

"Parece que la teología no puede ser reducida a un análisis teórico abstracto (aun científicamente válido) de la verdad revelada, sino que debe formularse con relación a lo vivido" (Informe sobre la reforma de los estudios de teología).

De este modo se definen dos líneas teológicas que, en todo el mundo se interpelan y, a veces, se enfrentan: la teología deductiva y la teología inductiva.

La primera consiste en partir de la Escritura o de la Confesión de fe, para sacar de ellas el máximo de implicaciones concretas para el tiempo presente, la comunicación y el servicio actual del evangelio; esta línea resalta sobre todo la ortodoxia.

La segunda intenta una lectura espiritual de lo vivido; reune y coordina los datos de la experiencia esforzándose en ponerlos en re-

lación con el mensaje bíblico, para deducir el sentido profundo y los obstáculos latentes; esta línea se inscribe sobre todo en el movimiento de la ortopraxis.

Las dos tienen en común la voluntad de unir estrechamente doctrina y práctica, pero la primera insiste en la necesidad de un fundamento teológico seguro y de una fe clarificada, como regla del recto actuar, mientras que la otra señala con preferencia que el compromiso responsable en la historia de los hombres, a imitación de Cristo, es la condición previa para una teología viva y una fe ocupada en lo real. La primera va a intentar sacar impactos concretos, consecuencias de la reflexión de la fe sobre ella misma, de la Palabra anunciada y vivida en una situación concreta; la otra va a reflexionar acerca de los condicionamientos exteriores del discurso y del comportamiento cristiano. Tanto en un caso como en el otro, se trata de teología en situación, pero en el primero se intenta traducir el evangelio en vista de una situación dada; en el segundo se trata de comprenderlo y vivirlo en función de compromisos concretos en una determinada situación, la cual, a su vez, es interpretada a la luz de una relectura de la Escritura.

Históricamente, no hay duda de que es la segunda línea la que está en primer lugar: nada hay menos sistemático que la Biblia; está totalmente compuesta de escritos circunstanciales, atestigua de un extremo al otro la voluntad que han tenido Israel, y después la Iglesia, de dar un sentido a la historia que ellos vivían con convicción, con la fe, de que era conducida por Dios: de este modo se comienza por salir de Egipto, después se dice "¡es Yahvé el que nos ha liberado!", se comienza por encontrar a Jesús de Nazaret, después se le confiesa como Cristo, etc. Habiéndose constituido la Escritura, se inicia el trabajo de leerla, explicarla, sistematizarla: la interpretación del libro reemplaza la lectura de la historia. Hay toda una gestión de clérigos y de letrados que sustituye a la de los constructores de la historia y a la de los profetas. A veces se piensa poder ahorrarse la gestión de estos últimos...

La teología de las Facultades es tradicionalmente la de la vía deductiva; su grandeza consiste en haber pretendido ser una ciencia que se enseña y se aprende, en una voluntad de fidelidad al pasado que no quiere excluir la preocupación por la actualidad: el acontecimiento y el dogma de la encarnación son el corazón de esta tensión que la atraviesa.

La reforma de los estudios es, sobre todo, una tentativa de hacer entrar la vía inductiva en el proceso normal de la formación de los futuros ministros de la Iglesia y de inscribir su reforma permanente...

Se trata, pues, de un proceso de confrontación y de reinterpretación mutua entre lo que concierne a la existencia actual de los hombres y los testimonios escriturísticos. A lo largo de esta marcha se procura no confundir Palabra y situación, situación y Palabra, pero hay que esforzarse para no agarrarse a la una sin la otra y viceversa.

Concretamente: a la vista de sus etapas o dentro de su línea, una situación será conocida, analizada en todas sus dimensiones, penetrada desde el interior y asumida existencialmente: un cierto número de preguntas serán recibidas, sufridas, experimentadas; se descubrirán desafíos y callejones sin salida; se revelarán las injusticias y las promesas incumplidas; los problemas de lenguaje, de comunicación, de conducta serán poco a poco analizados en sus dimensiones diversas y complejas. El rigor que se requiere consiste en penetrar a fondo, en un incansable esfuerzo de escucha y comprensión, lo más abierto posible. El "método de la simpatía" ("sufrir con") es, sin duda, el único que permite conocer verdaderamente.

A partir de aquí surgirán un cierto número de interrogaciones, de gritos o de cuestiones claramente formuladas; el método inductivo consiste en recibirlas sin atenuarlas ni desnaturalizarlas, procurando al mismo tiempo confrontarlas con el evangelio, con el amor y con la justicia de Dios, para el servicio y para la liberación de Cristo, para el perdón, para la reconciliación y para la salvación atestiguadas por el Espirítu.

No se trata de buscar respuestas prefabricadas, ni soluciones fáciles, sino, al contrario, de dejarse golpear y perturbar, a fin de realizar la experiencia de esta "desesperación consolada" y de esta "certeza movilizadora" en las que Lutero veía el riesgo y la alegría de la fe, liberada, para el servicio de los hombres, de todas las seguridades e ilusiones de la religiones prefabricadas.

No hay recetas, sino solamente una voluntad de interrogar al evangelio a partir de una situación y de responsabilidades concretas, y de dejarse a su vez interrogar por él, a fin de que, habiéndole descifrado mejor en un primer tiempo, vivirlo mejor, en el marco y el tiempo ofrecidos por la realización efectuada o a efectuar, o en función de determinada experiencia socio-profesional, cuidadosamente analizada y referida al evangelio.

15 de marzo de 1974.

II

En octubre de 1974, una consulta, convocada por la "Comisión de las Iglesias para la paz y el desarrollo" del Consejo Ecuménico de las Iglesias, estudió el temible problema de las "dominaciones y dependencias". Los participantes, llegados del mundo entero, estaban sobre todo invitados a reflexionar acerca de los papeles históricos y las evoluciones recientes de las teologías de sus respectivos continentes. El texto que sigue ha sido tomado sin cambio alguno del informe presentado a la consulta.[1]

Nuevas tendencias de la teología en la Europa Occidental

Hacia una teología en la praxis

Todo ha comenzado con la resistencia espiritual contra el nazismo y el combate de la Iglesia confesante alemana: la teología de Karl Barth, él mismo militante social-demócrata (cf. el estudio de F.W. Marquardt: *Theologie und Sozialismus, das Beispiel Karl Barths*, Grünewald-Kaiser, Berlín-München, 1972), tenía y conserva un necesario sabor político: relaciones de analogía entre justificación y justicia, relativización radical de todos los poderes por la afirmación del único señorío de Dios, redescubrimiento del papel profético de la comunidad cristiana de frente a y en el interior de la comunidad civil, etc. Un poco por todas partes aparecían teologías de lo político y teólogos conscientemente políticos...

Esto debía necesariamente conducir a encuentros de enfrentamiento y de diálogo con los representantes de partidos y tendencias ideológicamente diversas: la militancia práctica, la participación contestataria y solidaria en la vida pública, la resistencia a toda una serie de empresas gubernamentales militaristas, colonialistas, imperialistas, condujeron a dos clases de conclusiones complementarias: 1°) el descubrimiento de las condiciones de producción del discurso teológico; 2°) el papel sociopolítico caracterizado de la mayoría de las teologías tradicionales.

La criba de la crítica ideológica hace, en efecto, aparecer toda teología dominante como parte integrante de la producción ideológica de las clases dominantes. Su papel al servicio del mantenimiento del orden establecido está en relación directa con su concepción aristocrática del individuo, su devaluación del relativo histórico, su asistencia sobre la estructuración autoritaria de las Iglesias o al menos sobre su organización jerárquica y piramidal, sus llamadas de aten-

ción y sus reflejos de desconfianza con respecto a todo movimiento popular. Por lo mismo, la predicación y la enseñanza corrientes se dirigen con prioridad a los ricos a los que se exhorta, ciertamente, a la generosidad con relación a los pobres próximos o lejanos (obras diaconales diversas, tímidas campañas en favor de "la ayuda al Tercer Mundo"), pero prácticamente jamás se trata de cuestionar las estructuras existentes, ni de la construcción por los oprimidos de una nueva sociedad. De una manera general se puede decir que la teología es el producto ideológico de las clases medias, cuyos representantes más audaces desean que el orden existente sea mejorado, pero no transformado radicalmente. Esta teología participa completamente del género universitario: es un producto de la cultura de clase, ampliamente "uniformada", correspondiente a la situación social, fuertemente marcada por el clericalismo doctrinal y sociológico de aquellos que la elaboran en institutos a veces extraordinariamente autoritarios e inmovilistas.

La participación en las luchas populares y en los combates por la independencia de los pueblos oprimidos tendría necesariamente que conducir a aquellos para quienes se trata de un compromiso político decisivo a denunciar el carácter clasista de la mayoría de las teologías europeas y si ellos continúan siendo cristianos o, mejor, si encuentran una referencia cristiana en el seno de su militancia revolucionaria, a buscar las formulaciones teológicas coherentes con su praxis de lucha anticapitalista y antiimperialista. Iluminados por las teologías de la liberación negra y latinoamericana, han emprendido una reflexión sobre la fe en su contexto socioeclesiástico particular. Se trata de un esfuerzo que está todavía en sus comienzos, cuyo carácter minoritario es patente y cuya legitimidad es cuestionada constantemente por el cristianismo oficial.

Se pueden descubrir las etapas siguientes:

1. Si el evangelio aparece al nivel de las motivaciones que conducen a una clara toma de posición en las luchas de clases nacionales e internacionales, lo cual es decisivo, es la praxis de solidaridad con los oprimidos. Esta hace aparecer claramente el hecho de que la frontera ideológica, la de la lucha de clases, atraviesa las Iglesias y que ninguna "unidad cristiana" puede servir para desenmascarar la realidad. Mucho más: la práctica eclesiológica de los cristianos revolucionarios no puede ser sino de contradicción y de enfrentamiento en la comunión.

2. Esta praxis es un hecho decisivo que se convierte en un verdadero principio epistemológico y hermenéutico: releído en una solidaridad efectiva con los dominados y en la participación en sus

luchas, el evangelio es poco a poco despojado de los oropeles constantinianos de los que está revestido: reaparece como la buena nueva de la liberación-salvación, del término de la opresión, de la posibilidad realista y de la esperanza en un mundo de justicia. Una "lectura no-religiosa" se convierte en normal, es decir, como la presentaba y la vivía Bonhoeffer, una lectura política. De donde se sigue una llamada general al orden, por la puesta en perspectiva de todas las afirmaciones cristianas tradicionales en el interior de un compromiso situado localmente en el devenir de la humanidad.

3. La teología es pues "acto segundo" con respecto a esta praxis, reflexión evangélica que la sitúa en sus verdaderas dimensiones, mostrando a la vez los límites y despejando el aspecto escatológico. En la medida en que toda ideología tiende a absolutizarse, en que la voluntad de poder acecha siempre a la militancia, la teología podrá jugar el papel de instancia crítica y hacer del "hombre para los demás", del "ser con los otros", el corazón de una militancia que no puede separarse de las masas oprimidas y que debe mantenerse a su escucha.

4. La crítica de las Iglesias instituidas, sus compromisos con los poderes de opresión, su papel de bloqueo ideológico es la contrapartida indispensable de un redescubrimiento del evangelio releído con los ojos de los pobres; en la perspectiva del Tercer Mundo, la crisis radical de los valores y de los métodos misioneros es obvia...

Están apareciendo actualmente por todas partes en Europa teologías que tienen en común un cierto número de caracteres:

1. Son "inductivas" y parciales, en contraste necesario con los grandes edificios globales de las teologías deductivas.

2. Son populares, no solamente porque corresponden a las aspiraciones y a los sufrimientos de los pobres, sino también porque ya no son el privilegio de clérigos y especialistas, sino que se elaboran en la lucha y en la búsqueda común de hombres y mujeres,[2] de pastores y sacerdotes, de especialistas y aficionados.

3. Son ecuménicas, no solo porque ignoran las barreras confesionales, sino también y sobre todo porque tienen una visión planetaria de los enfrentamientos liberadores y no miran la unidad de los cristianos sino como el instrumento al servicio de la unidad de los hombres, a veces incluso como una simple consecuencia de esta última.

4. Son dialogales, porque reciben y retransmiten las interpela-

ciones de numerosos nocristianos y utilizan instrumentos de análisis y mediaciones "profanas".

5. Asumen tranquilamente su carácter de "contra-teologías", expresando el modo de ser disperso de la comunidad cristiana actual, demoliendo las falsas fachadas y oteando hacia una unidad más allá de los conflictos presentes, en un mundo donde oprimidos y opresores podrán reconciliarse, ya que los sistemas de opresión habrán sido destruidos y las sociedades justas permitirán a todos vivir en la libertad.

3 de octubre de 1974

III

En el otoño de 1974, la Federación universal de las asociaciones cristianas de estudiantes tuvo una conferencia europea en Lillehammer (Noruega). Al final de este encuentro, fuertemente marcado por las últimas ejecuciones capitales del franquismo agonizante, se propuso el siguiente texto como resumen del trabajo realizado. Fue "recibido" entre los documentos de la conferencia:

El testimonio del Evangelio en la lucha de clases por el socialismo

1. La crisis y los crímenes del capitalismo internacional lo condenan. Incapaz de resolver los problemas decisivos para el porvenir de la humanidad, sobrevive aplastando a la mayoría de los hombres que controla bajo un subdesarrollo creciente: el ideal de acceso a un mínimun de bienes de equipo y de consumo para todos ha sido abandonado. Se habla sin vergüenza de países, de regiones, de pueblos "de bajos salarios" y destinados a serlo siempre. Los países desarrollados tienen necesidad de los recursos naturales y de la mano de obra barata de los pobres. Los explotan sin compasión con la complicidad de los regímenes totalitarios para quienes la tortura y el terror son los métodos constantes de gobierno.

2. Nos hemos decidido, algunos desde hace tiempo, otros recientemente, a comprometernos activamente en la lucha contra un sistema que ha demostrado abundantemente su incompetencia y su cinismo. Conscientes de que en la época del agotamiento de los recursos naturales, de la polución hasta la señal de alerta y de la explosión demográfica, la humanidad está condenada a desaparecer si no se realiza una transformación radical de las estructuras de producción, de poder y de reparto de bienes, hemos escogido la vía socialista como única salida posible.

3. Afirmamos esta opción lúcidamente, sin ignorar las deformaciones y las contradicciones de un cierto número de regímenes socialistas. Pero estamos seguros de que, sean cuales sean sus éxitos, el capitalismo lleva a un sangrante callejón sin salida, mientras que sean cuales sean los errores y los crímenes atribuibles al socialismo, este último abre una nueva vía hacia un porvenir más libre y más justo.

4. Concretamente nos comprometemos en la lucha que conducen las clases oprimidas contra sus dominadores, convencidos de que no hay paz ni reconciliación posibles mientras una minoría de privilegiados puede, sin límites, explotar a las masas desposeídas de sus derechos y de sus salarios. La lucha de clases no es un apéndice facultativo de nuestra acción y de nuestra reflexión: es su mismo marco; no podemos y no queremos salir de él Somos solidarios de aquellos que luchan por un mundo mejor.

5. En este combate encontramos entre nuestros adversarios a las grandes instituciones eclesiásticas (y a sus teólogos "científicos"), con frecuencia domesticadas por los poderes financieros, los sistemas políticos y los instrumentos ideológicos de las clases dominantes. La religión en la mayoría de nuestros países se ha convertido en uno de los elementos del orden establecido que ella sacraliza. La atacamos, pues, persuadidos de que el clericalismo ha sido y continúa siendo uno de los grandes medios de reducción de los hombres a la servidumbre.

6. Pero nuestra experiencia cotidiana nos demuestra que, a pesar de lo que con frecuencia son las comunidades cristianas a las que pertenecemos y a las que deseamos permanecer unidos, el evangelio guarda una fuerza subversiva que destroza los ghettos y los principios inhumanos e impulsa a la realización de prácticas originales, creativas, liberadoras. Jesús de Nazaret está siempre vivo hoy entre nosotros; nos empuja a seguirle en la construcción de una sociedad del compartir, de la participación de todos en la dirección del mundo, de una libertad que no puede ser el lujo reservado a unos pocos, sino que tiene que convertirse en el pan cotidiano de todos.

7. Creer en él no es renunciar a una participación total en la lucha de clases: es, al contrario, radicalizar nuestro combate esperando y apresurando el día en que llegará a su fin.

IV

Una consulta ecuménica tricontinental (Africa y América y Europa Latinas) tenía que reunirse a finales del verano de 1976 en Figueira da Foz (Portugal). Todos los participantes habían sido invitados a enviar durante la primavera su contribución al tema: "El hombre nuevo":

El hombre nuevo

En todas partes en las que se trata del hombre nuevo, existe hoy como un estremecimiento de irritación y de esperanza; los unos sonríen maliciosamente incrédulos: vamos, el hombre continuará siendo siempre el mismo, pedados impenitente e incorregible; los otros presienten que se trata de un verdadero momento decisivo de la historia desde sus orígenes y que nada no se habrá transformado de una manera decisiva mientras el hombre no haya sido cambiado en lo más profundo de su ser.

Es chocante constatar que tanto el cristianismo como el marxismo primitivos han sido vehículos de una utopía y de un mensaje acerca del hombre nuevo: el Reino, la conversión, para el uno, la revolución para el otro, debieron provocar la aparición y, con ella, el nacimiento de sociedades cualitativamente distintas. Después vinieron, de uno y otro lado, la organización del terreno conquistado por la primera generación, las estructuras de enmarcamiento y de gobierno, las luchas en los frentes interiores y exteriores, los endurecimientos dogmáticos y disciplinares. Y, sobre todo, la prueba del poder, frente al cual cristianismo y marxismo parecen haber manifestado la misma ligereza optimista, ignorando su pesadez y las perversiones que lleva consigo, ya sea que uno se esfuerce en pactar con él o ya sea que se tenga que ejercer. Las deformaciones clericales o burocráticas traducen la doble debilidad congénita del cristianismo y del marxismo, frente a la prueba del poder, su común incapacidad para asegurar el control y la renovación. La desaparición de una esperanza y de una voluntad reales en lo que se refiere a la manifestación del hombre nuevo es, a la vez, la causa y la consecuencia de las repetidas derrotas del cristianismo y del marxismo frente a los poderes establecidos o que deben asumirse.

La irritación arriba mencionada es la expresión de un profundo sentimiento de fracaso; la esperanza, la convicción, de que tanto en el cristianismo como en el marxismo hay energías suficientes para superar los errores y las desviaciones con las que se han manchado sus realizaciones históricas.

Paradójicamente, la utopía del hombre nuevo ha resurgido siempre en la periferia de cada una de estas dos grandes corrientes; y si los centros donde se ejercían las autoridades religiosas e ideológicas han constantemente tildado de heréticas o de desviacionistas a las minorías que recuerdan que el nacimiento de un hombre nuevo es la finalidad de la historia y el sentido tanto del testimonio como de la militancia, no han podido sin embargo impedir que, siempre de nuevo, grupos más o menos numerosos y representativos intenten su realización.

Actualmente las "grandes" Iglesias son interpeladas acerca de este tema por los movimientos carismáticos y críticos que se han desarrollado en sus fronteras, pero en estrechas relaciones con ellas; mientras que, en la familia marxista, son las revoluciones del Tercer Mundo, lejos de la "Patria de la revolución" y, sobre todo, en abierta tensión con ella, las que han hecho del "hombre nuevo" un punto central de su esfuerzo colectivo a todos los niveles. Para quien conoce los países socialistas de Europa, es esto lo que marca la diferencia cualitativa entre ellos y los regímenes vietnamita, chino, cubano, mozambiqueño. ¿Se habrá resignado el viejo mundo a aquello de que no hay nada nuevo bajo el sol?...

El drama de Europa es el dualismo o la dicotomía: el cristianismo se ha negado ampliamente a una reflexión crítica e inventiva en los dominios sociopolíticos, y esto en razón misma de los pactos clericales que, para ventajas exteriores y pérdidas de substancia recíprocas, lo une al poder; de este modo se ha retirado con frecuencia hacia una línea de interioridad individualista, haciendo de la realización y de la salvación personales el centro de su mensaje y de su razón de ser específicas. El marxismo, al contrario, hecho ateo por el necesario enfrentamiento con las formas históricas del cristianismo atado a las estructuras feudales o capitalistas más represivas, ha desconfiado tradicionalmente del "humanismo", considerado como la ideología de los regímenes que había que destruir; se ha manifestado como un economicismo, a veces mecánico, que no miraba más allá de la transformación de las estructuras sociales, de las relaciones de producción, por la toma del poder. Si el cristianismo europeo aparece con frecuencia con la preocupación primordial de favorecer la aparición de un hombre "con las manos puras, pero sin manos" (Péguy), el marxismo de nuestro continente ha perdido de vista la dimensión "cultural" de la realidad humana; con frecuencia "ha construido una casa socialista" —y esto no es despreciable; al contrario, es con frecuencia digno de mención— "pero no hay un hombre socialista para habilitala" (J. Hromadka). A una ética política —de hecho perfectamente integrada y sumisa al orden—, se opone una política sin ética —de hecho, exigiendo la sumisión incondicional al

poder, hasta considerar como psicológicamente desviados y punibles con tratamientos psiquiátricos especiales a los opuestos al régimen. ¿Nos liberará el Tercer Mundo de esta deplorable esterilización recíproca?

La lectura materialista del Evangelio y la interpretación evangélica del marxismo significan de una parte: la clarificación permanente de los planes y de los impactos económico-políticos de cada realización histórica del cristianismo; de otra parte: la insistencia sobre la igual importancia de cada una de las tres "instancias" económica, política e ideológica y, a la vez, su autonomía relativa. Esto significa, de una y otra parte, el rechazo de las infalibilidades, de los dogmatismos y de los esquemas preestablecidos. En el actual estado de las cosas, pueden formularse las siguientes observaciones:

1. Si es la referencia marxista la que es constantemente puesta en tensión dialéctica con el mensaje evangélico, es porque se considera aquí al marxismo como el instrumento más propio para permitir el adecuado análisis de nuestras sociedades y para proporcionar los instrumentos aptos para transformarlas radicalmente. En la primera etapa de la toma de conciencia que reclama el marxismo, se sitúa el reconocimiento de la realidad de la lucha de clases, fuera de la cual es inútil hablar del "hombre nuevo".

2. Esto último es a la vez realidad colectiva y personal, universal e íntima. Toda tentativa de acelerar la manifestación actual, sacrificando una de estas dos dimensiones, desemboca en las mutilaciones señaladas más arriba. Sin embargo, si se trata de definir las prioridades, hacemos la opción, difícil pero atrevida, por las transformaciones sociales, ya que por la igualdad que deben crear entre los dominadores y los dominados de hoy, ofrecen el máximum de oportunidades a cada uno de acceder a la plenitud humana. Pero esto no se realiza nunca por sí solo, ni automáticamente; continúa siendo un riesgo, un misterio, puede ser que un milagro...

3. Si el "hombre nuevo" tiene una dimensión universal, auténticamente "ecuménica", no puede manifestarse plenamente, mientras no haya sido liberado el conjunto del mundo. Actualmente, y en el mejor de los casos, no puede aparecer sino fragmentariamente: aunque no sea sino porque debe defenderse contra los ataques de que es objeto y, sin duda también, porque debe atacar a los que, en otros lugares, bloquean el nuevo nacimiento de otros pueblos. Es por esto por lo que la violencia, que desaparecerá completamente de la vida de la nueva humanidad, es todavía una necesidad histórica motivada por las solidaridades nacionales e internacionales. Por lo demás, es en esta prueba de la solidaridad real donde se reconoce la autenticidad, todavía fragmentaria, del "hombre nuevo" de hoy.

4. Incluso allí donde comienza a nacer, el "hombre nuevo" debe desconfiar de sus propias imitaciones: si no tiene lucidez frente a las tentaciones y trampas del poder, su muerte puede seguir de cerca a su nacimiento; el oprimido de hoy puede llegar a ser el tirano de mañana. La tragedia stalinista es una advertencia para todos aquellos que, cristianos o marxistas, se comprometen en las acciones revolucionarias: solo aquellos que se han liberado de la voluntad de poder pueden arriesgarse a destruir y a tomar el poder. Es el momento profético de la locura anarquista. Y es preciso arriesgar la doble afirmación: si únicamente son liberados en lo más profundo de su ser aquellos que se comprometen en las solidaridades liberadoras, solo tienen una acción verdaderamente liberadora aquellos que han sido liberados de toda ambición e interés propios. Muchos marxistas lo reconocen hoy; Jesús mismo recuerda que el más grande, es el servidor de todos.

5. Como todo nacimiento, el del "hombre nuevo" se realiza en el sufrimiento y en la sangre: muerte del Crucificado y de tantos hombres que han dado su vida para que viva el Hombre. Como lo recuerdan significativamente algunos grandes testigos contemporáneos, Camilo Torres, Ernesto Che Guevara y Martín Lutero King..., no se trata de una cuestión de triunfalismo. Solo pueden actuar por una evangelización revolucionaria y por una revolución humana aquellos que aceptan que su militancia, lo mismo que su testimonio, estén ligados al sacrificio, al llevar la cruz. En las actuales circunstancias solo es posible esbozar la manifestación del "hombre nuevo". Solo la resurrección lo manifestará en su verdad cósmica.

6. Sin embargo, "esperando y apresurando", es posible dar algunas indicaciones intermedias que serán resumidas en un cuadro sinóptico: F. Belo nos ha vuelto atentos a la "triple práctica mesiánica de Jesús": práctica de las manos, participación, dimensión económica del amor; práctica de los pies, desencercamiento, dimensión política de la esperanza; práctica de los ojos, lucidez profética, dimensión ideológica de la fe. Allí donde esto tiene lugar, el "hombre nuevo" está presente. Allí donde se produce una ruptura deliberada con una situación de clase y el compromiso en una posición de clase al lado de los oprimidos, el "hombre nuevo" está presente. Allí donde los hombres, dondequiera que sea, en lugar de sufrir y hacer sufrir, comienzan a crear juntos, a manejar y a compartir, el "hombre nuevo" está presente. Si la fe consiste en reconocer al "hombre nuevo" en Jesús, consiste también en descifrar su acción en la historia.

7. El "hombre nuevo" consiste en que mi sabiduría y mi locura de intelectual occidental, "mi" cristianismo y "mi" marxismo van a

3 espacios de actividad / 3 instancias de análisis	SOCIEDAD	CULTURA	IGLESIA
ECONOMICA	AUTOGESTIONARIA antimultinacional, desarrollo económico al servicio del desarrollo cultural. IGUALDAD.	ACCESO ABIERTO A TODOS lucha contra la división del trabajo; equilibrio del trabajo; equilibrio de funciones a nivel colectivo y personal.	COMPARTIR EL PAN solidaridad en las relaciones cortas y largas. Eucaristía abierta y dinámica.
POLITICA	LIBERACIONES ORIGINALES: solidaridades mundiales; internacionalismo socialista. CONTROL DEMOCRATICO Y RENOVACION DE LAS ESTRUCTURAS DE PODER.	COMPROMETIDA PERO NO DOGMATICA: al servicio de una sociedad liberada, sin ser sectaria, ni discriminatoria, ni manipuladora.	PRACTICA Y LECTURA EVANGELICAS DE LA HISTORIA: ejercicio de la responsabilidad profética; los cristianos hombres libres y en pie.
IDEOLOGICA	REVOLUCION CULTURAL crítica permanente de los valores sociales: el ser es más importante que el tener.	PROMESAS Y RIESGOS DE LA CREATIVIDAD, colectiva y personal UTOPIAS DE LAS NUEVAS SOCIEDADES.	ESPERANZA Y FIESTA; críticas de las teologías del orden, del clericalismo constantiniano de los múltiples bloqueos de lo "religioso".

N.B:

Este pequeño cuadro es una especie de juego provocador; soy consciente de que podía haber sido compuesto de una manera distinta; considérenlo como relativo e imperfecto, pero, posiblemente, sugestivo... Y si ustedes lo critican, que sea para nuestro común provecho.

ser trastornados por mis hermanos "latinos" de Africa, de América Latina y, ¿por qué no también?, de la vieja Europa y que después de haberlos encontrado y afrontado, yo ya no seré nunca más el mismo: ellos me habrán ayudado a nacer de nuevo, un poco más...

Ultima pero importantísima observación:

Allí donde el "hombre nuevo" se manifiesta, esto significa siempre el acceso de la mujer a la plena igualdad con el hombre (cf. Vietnam, sobre todo). Por todas partes, pero especialmente en nuestras sociedades escandalosamente masculinas, "la otra mitad del cielo" es un test decisivo de la realidad del "hombre nuevo". Al decir esto, yo protesto contra el hecho de que en nuestra consulta, ellas han sido admitidas "entre nosotros" en dosis homeopáticas. ¡Decididamente el "hombre nuevo ecuménico" es todavía hemipléjico![3]

V y VI

Los dos textos siguientes son del orden de lo que se puede llamar "espiritualidad". Los publico aquí con el fin de testimoniar que una praxis revolucionaria y una lectura materialista no son necesariamente reductoras y/o destructoras de las manifestaciones exteriores de la fe, como la celebración y la oración.

El primer texto es la respuesta a una voluminosa correspondencia recibida con ocasión de una predicación de Pascua, radiodifundida en el marco del servicio regular de la Federación Protestante, el domingo por la mañana a las 8.30 horas.

El segundo ha sido redactado a petición de la "Asociación cristiana para la abolición de la tortura" (A.C.A.T.), preocupada justamente por lo que tiene que decir un teólogo considerado "de izquierdas", acerca de la acción específica de los cristianos contra la tortura.

V. PASCUA DE 1976

"La mitad de los dos mil millones de seres humanos que viven en los países subdesarrollados sufren hambre o desnutrición. Del 20 al 25% de sus hijos mueren antes de haber llegado a los cinco años de edad. Entre los que sobreviven, millares llevan una vida disminuida ya que su cerebro ha sido dañado, su crecimiento detenido, su vitalidad disminuida por las insuficiencias de su alimentación. 800 millones de ellos son analfabetos; a pesar de los progresos previsibles de la educación, hay que temer que el analfabetismo sea todavía

más extenso entre sus hijos... La esperanza media de vida en l
países subdesarrollados es veinte años inferior a la de los países ricos. Un tercio de la población mundial (los países industriales) dispone de las siete octavas partes de la renta mundial; los otros dos tercios deben contentarse con la octava parte restante" (Robert Mac Namara, exministro de la Defensa de los Estados Unidos, actual presidente del Banco Mundial; discurso en Nairobi el 24 de septiembre de 1974).

Creer, vivir y anunciar la Pascua no puede significar olvidar estas realidades. O bien la presencia y la acción del Resucitado cambia algo de *esto* y lo cambia *ahora*, o bien no se trata sino de una piadosa tontería, destinada al confort de algunas almas buenas con mal de eternidad.

El Nuevo Testamento no cuenta en *ningún sitio* la resurrección; por el contrario ilumina *por todas partes* sus manifestaciones actuales. Y la conversión que hay en mi vida es el efecto sorprendente e inseparable de la espera cierta de "los cielos nuevos y la tierra nueva, donde habitará la justicia". Pero, ¿cómo vivir hoy esta esperanza, sino actuando para que *este* mundo llegue a ser *otro*? Porque no puede haber ni evasión religiosa, ni felicidad solitaria en la comunión del Crucificado que vive.

Pascua, es rehusar que los himnos al Resucitado cubran los sollozos de los abandonados, los gritos de los torturados y el silencio de los hambrientos, de los que el periódico y la televisión de cada día, así como las publicaciones de "Amnistía Internacional" (por ejemplo), informan a los que aceptan ser informados. Yo no cantaré, pues, Aleluyas que sirvan de coartada a la muerte del hombre bajo *todos* los regímenes y latitudes. Cuanto más medite acerca del evangelio del Vencedor de la muerte, más lucharé contra todo lo que hay de intolerable en el mundo de hoy, más analizaré y denunciaré las causas. No existe una buena nueva para mí sino lo es *antes* para los pobres y los oprimidos a los que anuncia el final de la opresión y para los poderosos a los que dirige una advertencia formal: serán arrojados de sus tronos y privilegios y podrán al fin llegar a ser hombres solidarios y fraternales. Denunciado como su cómplice, yo puedo recibir el perdón y debo manifestarlo luchando con los numerosos no-creyentes que, sin saberlo, viven también la resurrección, por la implantación de un mundo nuevo. Solamente entonces serán verdaderas la alegría y la alabanza pascuales.

Si la Pascua no significa la gran sacudida de todos los órdenes de muerte, es una horrible burla; si la conversión no se expresa en una clara toma de posición, tanto en la acción como en las palabras,

contra todo lo que asesina a los hombres, la Pascua no es más que alienación y opio para los que sueñan en el cielo, forzándose en ignorar la tierra o desesperando de ella; si la resurrección no es la insurrección total de la vida imposible e improbable, de la voluntad resuelta de un porvenir mejor para todos los hombres, la Pascua no es más que una palabra vacía e inútil.

Es indudable que un mundo más justo y libre no es ya el Reino, pero es evidente que debe ser la necesaria expresión de su activa esperanza. "No hacer ciertas cosas sería una falta contra el Reino de Dios", decía con frecuencia Eduardo Thurneysen. La Pascua es un emprender sin cesar porque se espera, es perseverar a pesar de los fracasos y de la muerte; es rechazar el resignarse tanto al mal como a la desgracia; es apostar por las victorias, siempre provisionales y ambiguas, de la vida, creyendo que ella tendrá la última palabra en cada una de nuestras historias y en la aventura colectiva de la humanidad.

Mi alegría es el vivir y anunciar la Pascua con los numerosos hermanos y compañeros para los que creer es también la salud y el motor de la responsabilidad política, es decir: el cotidiano combate de los hombres que viven en pie.

Yo no tengo que ocultar que, para mí, esto se traduce concretamente en una militancia socialista, lo que no significa de ningún modo que yo sea ciego a la vista de los errores y crímenes de los regímenes pretendidamente tales (hace ya tiempo que abiertamente tomé posición contra el stalinismo, la invasión de Checoslovaquia y los tratamientos especiales en los hospitales psiquiátricos...). Sin embargo, estoy de acuerdo para decir, con la Federación Protestante, entre otros, que un régimen dictatorial de tortura es mucho más horrible cuando sus representantes pretenden mantenerlo para defender la civilización cristiana...

A todos aquellos que me han agradecido mi predicación de el día de Pascua de 1976; a los que me han hecho saber su desacuerdo o su rechazo.

Fraternalmente, 8 de mayo de 1976

VI. TORTURA Y ORACION

Yo no soy una naturaleza religiosa; si se prefiere: yo no soy naturalmente piadoso; las cosas son así: ni me entristezco, ni me enorgullezco de ello...

Esto explica que, para mí, la oración se sitúa más en la línea indicada por Lucas (capit. 11: la parábola de los tres amigos) que en la

de Mateo (capit. 6: el diálogo en lo secreto). Es la vida, sus circunstancias y sus luchas las que me conducen siempre de nuevo a este límite donde yo no puedo sino gritar: ¡socorro!; no para mí solo: yo procuro salirme poco más o menos, pero para todos aquellos con los cuales yo estoy comprometido en los combates por el porvenir del hombre, que yo sé prisioneros, entregados al sadismo de las bestias o de científicos desviados, y a los que no puedo ni acercarme, ni librar, ni aliviar. Lo quisiera hacer, pero sería preciso recorrer incesantemente prisiones, campos y hospitales especializados de estos "cien" países en donde la tortura es la regla del (mal) trato de todo prisionero político (de todo prisionero de "derecho común" a veces).

La intercesión es, pues, el único medio del que dispongo para no dejarme encerrar en mis incapacidades para obrar eficazmente, para franquear el espacio, las alambradas, las puertas de las celdas de incomunicación y de aislamiento sensorial. No se trata de la coartada para yo no sé cuál pasividad; es la continuación de la lucha por otros medios; es la indispensable prolongación de la acción política, de la participación en la lucha de clases al lado de las víctimas de todas las explotaciones y dominaciones. Es un acto de modestia, no de desmovilización, la expresión de un realismo lúcido, no de un desalentamiento, mucho menos de una resignación cualquiera. Es importante que yo permanezca siempre consciente a la vez del carácter indispensable y de la relatividad de la tarea emprendida con los otros, para que, en la espera de la gran liberación final, haya pequeños pasos, avances limitados, hacia una mayor justicia y respeto al hombre en *este* mundo en el que vivimos. Mientras me quede un hálito de vida, no tendré reposo ni indiferencia pensando en mis hermanos, camaradas, compañeros y desconocidos que son reducidos al último extremo moral y físico... Pero sé que moriré antes de la llegada del final de la interminable agonía del hombre martirizado por el hombre. Y aunque viviera mil años sé que ningún progreso político hará que desaparezca por completo y que siempre habrá en la historia víctimas y verdugos.

Hay algo de común entre la medicina y la acción política, el que se lucha contra un enemigo al que no se vencerá jamás completamente y que la mejor sociedad imaginable nunca creará en el hombre un corazón donde solo reinen la pasión de la justicia y del amor.[4] Y aquí está precisamente el lugar de la oración: no es posible ayudar verdaderamente a los torturados más que englobándolos en la oración universal, que pide al Padre la llegada del Reino en el que su voluntad se hará como en el cielo.

Todo hombre de acción encuentra sin cesar fronteras infranqueables; todo combatiente sabe de la precariedad de toda victoria, todo

político conoce la ambigüedad de los éxitos y la trágica provisionalidad, la fragilidad dramática de las mejores realizaciones y, también, las temibles perversiones del poder. Orar no es renunciar ni al esfuerzo cotidiano, ni a la esperanza histórica, es ir más allá del uno y de la otra hacia el verdadero sentido de toda vida: los cielos nuevos y la tierra nueva en las que habitará la Justicia.

De este modo, cuanto más actúo, milito, tomo partido y lucho, más aparece la oración como la indispensable prolongación, pero también como el nervio y el correctivo de compromisos políticos deliberadamente consentidos y, sin cesar, radicalizados.

Entre todos aquellos por los que me siento llamado a tratar con Dios, encargándolos a El, porque solo El puede verdaderamente responder a su necesidad, están los torturados de todos los regímenes: la oración por ellos es sobre todo para que realicen la experiencia de la cercanía del Crucificado, su hermano, su prójimo, su semejante.

En la medida en que estoy aparentemente, sin heridas ni ataduras, su proximidad no me es evidente; pero desde el día en que me encuentro enfermo, prisionero, entregado a la inseguridad y a la arbitrariedad, El está allí, está conmigo y en mí. Este es el desconcertante mensaje de la gran profecía del capítulo 25 de Mateo. Y yo quisiera, en medio mismo de la felicidad y de la alegría, no perder jamás la memoria y el desvelo por estos millones de hermanos que, de Norte a Sur y del Este al Oeste, re-presentan hoy su pasión en nuestra historia. Cómo reecontrarla, creerla, confesarla, si no permanezco constantemente en relación de solidaridad con ellos por los combates de la política y de la oración. "Jesucristo está en agonía hasta el fin del mundo", dijo Pascal. Y aunque durante un tiempo desconfié de esta afirmación y del dolorismo que recubre, yo sé hoy por los testimonios recogidos por el Tribunal Russell o por Amnistía Internacional, lo mismo que por tantos y tantos relatos de los supervivientes de los campos nazis y de otros Goulags, lo que esto concretamente significa. De tal modo que a veces tal o cual no creyente tiene algo así como la evidencia de este misterioso y muy real compañerismo: "¿Cree usted que El haya sufrido tanto como estos?" decía ya a Roland de Pury un joven codetenido del Fuerte Montluc en Lión, en 1942... donde no se torturaba al menos en el sentido de la tortura "activa". Pero Pascal añade: "Es preciso no dormir durante este tiempo". Mientras dure esta provisionalidad, el descubrimiento o el encuentro con Cristo no significa nunca la satisfacción individual, el detenerse o el reposo: Yo no lo alcanzo —¡no! yo no soy alcanzado por El— más que renunciando a desconectarme, lo mismo que a distanciarme. Soy relanzado, después, hacia una *práctica* de

solidaridad activa e inteligente; y si El ha renunciado a bajar de la cruz, sin embargo me pide liberar a todos aquellos a los que hoy se martiriza y que son sus hermanos. Si su sacrificio inocente es único, esto implica el rechazo de que sea de nuevo repetido en los otros.

La lucha contra la tortura es también la lucha *en favor de* los verdugos, contra los sistemas de los que también ellos son víctimas y prisioneros cómplices. El reciente "Comunicado al pueblo de Dios" de la Conferencia Nacional de los Obispos Brasileños (DIAL, D. 339), lo recuerda con fuerza: "Ante los hechos que indignan a la opinión pública del país, la responsabilidad de esta situación no puede ser atribuida al policía que aprieta el gatillo de su revólver o a tal o cual militar. Es preciso ir más lejos para buscar las raíces que permiten este clima de violencia" (pág. 6)... "En el campo del mal, todos no son 'lobos disfrazados de corderos'. Hay gentes bienintencionadas que están allí por ignorancia como Saulo que perseguía a los cristianos o como el centurión que llevó a cabo la ejecución de Cristo. Incluso hay algunos que creen sinceramente servir a la causa del bien y 'servir a Dios'. Esta es la razón por la que cuando ellos hacen sufrir a un hermano, no debemos alimentar deseos de venganza o anhelar que Dios los castigue. Debemos rogar por ellos como lo hizo Cristo: 'Padre, perdónales porque no saben lo que hacen'. Nuestra lucha no es contra las personas: todas merecen nuestro amor. Nuestra lucha es contra la esclavitud del pecado, del hambre y de la injusticia de las que estas personas son responsables, aunque con mucha frecuencia inconscientemente" (pág. 10).

Efectivamente, la solidaridad con los torturados, en la comunión del Crucificado, implica la oración por los verdugos; excluye el odio al hombre sea el que sea; lo reserva para los sistemas, para las estructuras y para las clases que globalmente, anónimamente, en una objetividad monstruosa y fría, son responsables de lo inhumano, de lo intolerable. La oración apunta, más allá del tiempo presente, al mundo reconciliado y recapitulado, donde víctimas y verdugos habrán sido al fin liberados, los unos de la tortura sufrida, los otros de la tortura realizada; los unos sabiendo lo que sufren, los otros, con frecuencia, ignorando lo que hacen sufrir. Esto no excluye de ningún modo las necesarias acciones de justicia y castigo históricos, pero éstas no deberían inscribirse en la espiral de venganzas y violencias que encierra a los pueblos en sangrantes callejones sin salida: los torturados de ayer tienen, desde luego, el odio de las torturas; solo aquellos que no han sufrido —desgraciadamente también a veces aquellos que han sufrido "demasiado"— pueden ceder al vértigo de querer hacer sufrir. Los vietnamitas en este aspecto, como en tantos otros, nos dan una brillante lección: se han prohibido toda venganza, sabiendo que para construir su porvenir, no hay que rechazar ninguna contribución, aunque sea la de los torturadores de ayer.

La cruz de Cristo y la de los torturados habla de amor; reúne a los hombres a quienes el perdón —que no es jamás olvido del pasado, ni desprecio de la justicia— ha dado una libertad tan improbable como inesperada. Todos los grandes testigos del rechazo de la tortura, desde Ho-Chi-Minh a Martín Lutero King, pasando por Niemöller, el Che Guevara, Eduardo Mondlane, José Hromadka, Camilo Torres y Amilcar Cabral... —para no citar sino algunos contemporáneos — han tenido la convicción de que era preciso romper la cadena fatal de violencias, terrorismos, represiones y venganzas. Esto no es solamente la victoria de las víctimas sobre sus opresores, es el establecimiento de nuevas relaciones entre los pueblos y los hombres, que es el contenido y el horizonte de la oración, lo mismo que de toda verdadera lucha revolucionaria.

Solidaridad activa, combate común y oración se inscriben en la alabanza, en el asombro, en el maravillarse ante este rechazo del hombre, de cualquer país, a dejarse sujetar y envilecer, a dejarse reducir al silencio y a la resignación. Lo que los torturados nos enseñan, paradógicamente, es a hacer nuestra la sorprendente afirmación del salmo 139: "Yo te doy gracias, porque soy una verdadera maravilla" (vers. 14). "Aquel que cantaba en los suplicios", aquella que nos decía en el estrado del Tribunal Russell: "Yo he resistido hasta el final, porque si ellos me hubieran hecho ceder, ellos hubieran sido los vencidos. Y, además, qué formidable deseo de vivir se tiene cuando se está al lado de la Verdad...", ésta y tantos otros más, cristianos o no, poco importa, nos han hecho descubrir lo que somos, lo que podríamos ser; nos han hecho tocar con el dedo la realización concreta de las promesas de Dios; no se puede vivir en su compañía sin ser constantemente llevados a la acción de gracias, a la doxología.

Soy consciente de haber hablado mucho en primera persona del singular —por honestidad, para rendir cuentas de lo que ha sido mi camino, mis sufrimientos, mi alegría. Quisiera no haber escrito nunca, y aquí de un modo particular, ninguna palabra que yo no haya vivido desde lo más profundo de mi ser... Que Dios me perdone si las cosas son de otro modo. Pero sé que la oración más personal es siempre comunitaria: "Padre *nuestro*"... Yo no quiero, pues, sino insertarme en la vida orante del pueblo de Dios que, a través de los siglos, hace penitencia, intercede y canta la alabanza de Aquel que conduce la humanidad hacia el término final de una historia de lágrimas, de sangre, de fidelidad y de coraje...

20 de noviembre de 1976

Notas:

1. Texto inglés en las Ediciones del Consejo Ecuménico de las Iglesias, 150, route de Ferney, 1211 Genéve 20, Suiza.
2. Esto indica que a través de toda la búsqueda "contrateológica", la liberación de la mujer —seguramente ya se habrá caído en la cuenta— es un elemento esencial de la contestación de las estructuras institucionales y mentales del aparato clerical y de su instrumento ideológico, la teología dominante. Si no se ha desarrollado constantemente este aspecto decisivo de la militancia, es porque hay que tomar muy en serio la advertencia de Sartre a los hombres (¡machos!): "¡callarse y cargar con las valijas!...". Y Benoite Groult: "Para un hombre solo hay una manera de ser hoy feminista, es el callarse acerca de la feminidad. De lo que se trata es de dejar hablar a las mujeres".
3. Cf. nota 2.
4. Jean Daniel (en "La segunda vida", *Le Matin*, 23 de mayo de 1977) ha expresado esto muy bien: "...yo tiendo a ejercer mi vigilancia de cara a la famosa frase *'todo es política'*, fórmula peligrosa cuando sugiere que podría haber una respuesta y una panacea política a todos los males existenciales. Es un tipo de promesa que ya no podemos hacer a los que invitamos al combate. Y que no se tema una 'desmovilización' cualquiera: en la actualidad hay lugares estratégicos, puntos de apoyo precisos para todas las luchas. Pero la sociedad sin clases no se dará mañana, y aún en la sociedad sin clases no todo estará solucionado. No se puede garantizar ni la desaparición de las desigualdades genéticas, ni la curación general de la neurosis, ni sobre todo y en fin la solución de los problemas que han acompañado siempre a la historia del hombre, me refiero a su nacimiento, a su sufrimiento, a su muerte. Hay tantas esperanzas honradas para dar a los que sufren la opresión y la alienación que no veo por qué habría que añadirse el anuncio de milagro —a menos que se quiera resucitar el fanatismo religioso pervirtiendo la ciencia, dando así un viejo prestigio al falso opio.

   La revolución debe considerarse a la vez indispensable y modesta. El error es creer que todo nos es debido. Nada nos ha sido prometido por nadie, ni por Dios ni por la Historia. Debemos luchar por una cosa que no es el todo. Comprender esto es acceder a la 'segunda vida'."

A MODO DE BIBLIOGRAFIA

Que nadie espere ahora una lista de obras de referencia: con frecuencia, las últimas páginas de un libro, expresando la pretensión del autor a la "cientificidad", son un pretexto para su autojustificación. Hablo por experiencia, habiendo tenido, en el transcurso de largos años, que escalar algunos grados universitarios. A veces, sin embargo, la bibliografía es, más que un convencionalismo académico, la marca de una filiación o de solidaridades significativas. En este libro, un buen número de las citas desempeñan este papel...

Pero sería contradictorio con el conjunto de este texto reenviar al lector a un índice literario: además, he querido decir desde el principio hasta el final que la materia de la interpretación, el libro de lecturas jamás terminadas, siempre retomadas y proseguidas, es la historia, la vida, una infinita diversidad de prácticas, en medio de las cuales sobresale la singular y contagiosa de Jesús de Nazaret. Entonces, si se trata en esta última página de dar algunas fuentes, además de las tres o cuatro indicadas en la presentación de este libro, yo diría, por ejemplo, que las prácticas de la CIMADE y de la Misión popular evangélica en Francia, como también las del Movimiento internacional de los "Cristianos por el socialismo" (¡nombre deplorable, pero histórico!), con todas las tensiones y meandros que las caracterizan, son las que me provocan, me acompañan y me iluminan en una ruta en la que los objetivos históricos y escatológicos están claros, aunque las etapas sucesivas están a veces bien obscuras. Debo también acordarme de la aventura del movimiento "Echanges et dialogue", con la esperanza que suscitó y la decepción que nos ha quedado. Y si es necesario dar nombres, serán en primer lugar los de dos octogenarios: Martín Niemöller, testigo incondicional de la vida de los hombres contra todos los "monstruos fríos", Estados fascistas, burocráticos o, "simplemente", abusivamente irresponsables (como la República Federal Alemana, donde la democracia palidece bajo la caza de brujas y la religión de la "Seguridad Nacional") y Marie-Dominique Chenu, el más joven, el más clarividente de los teólogos europeos. Puedo proseguir: Luis Xirinacs, centinela de la libertad a las puertas de la Prisión Modelo de Barcelona; Giovanni Franzoni, que no ha considerado como un privilegio y un honor a defender el ser abad de San Pablo Extramuros; Gilbert Nico-

las, partido en un barco para Mururoa, con el loco designio de impedir una explosión nuclear; Guy Luzsensky y la comunidad de Boquen ("extramuros", también ellos, como tantos otros, "marginalizados" por los autoritarismos institucionales), relanzando incesantemente la esperanza de una Iglesia popular... Todavía más: los militantes portugueses que han aguantado cincuenta años bajo la peor de las dictaduras clericales; los autores y los firmantes de la "Carta 77", protestando contra la intolerable opresión sufrida por los pueblos de Checoslovaquia; Lelio Basso, cargado de honores y de eminentes responsabilidades y que consagró todo su tiempo y lo que le quedó de salud a la lucha por los derechos y la liberación de los pueblos. Y tantos combatientes anónimos o muy bien conocidos, miembros de los grupos alemanes de estudiantes, cristianos o no, sospechosos, calumniados, discriminados porque no están conformes con el nuevo orden occidental; masas de manifestaciones antiatómicas y de luchas sindicales; estudiantes de teología apostando cotidianamente por la fuerza liberadora del evangelio; Jean-Jacques de Félice y sus compañeros abogados constantemente en la brecha de los procesos políticos; Vital Michalon, muerto delante de Creys-Malville; Elisabeth Käsemann, asesinada en Buenos Aires... Lo mismo que hoy existen más sabios vivientes que los que ha habido desde los orígenes de la ciencia, también hoy hay más mártires por la verdad y la libertad del hombre que desde los orígenes del cristianismo.

Es algo bueno vivir en un tiempo en el que no se puede ser militante más que a un precio muy elevado. Ya Bonhoeffer recordaba que la gracia auténtica no puede ser una gracia "de baratillo"...

Voluntariamente solo he hablado de europeos... es *aquí* que tiene que manifestarse si hemos comprendido o no que es imposible permanecer neutrales; es *aquí* que las prácticas originales, necesariamente iluminadas por las de los militantes del mundo entero y, tanto táctica como estratégicamente, articuladas con ellas, se convierten en el lugar de elaboraciones contrateológicas, de las que esto no es sino una muestra. Si yo emprendiera la cita de otros nombres, sería todo un nuevo libro el que habría necesariamente que escribir; nombraré solamente a Mauricio López a quien he dedicado esta reflexión y que simboliza la lucha de todos aquellos de los que somos solidarios; las acciones de sus grupos son los "textos" esenciales, de los que la "lectura" —es decir: la participación en el combate y en sus riesgos— es la clave, la única, que permite descifrar los innumerables escritos de los hombres del pasado y del presente y, entre ellos, la colección de los testimonios de aquellos que han esperado y encontrado a Jesús de Nazaret.

Este libro se imprimió en los talleres
de Artes Gráficas de Centroamérica,
S.A. en el mes de julio de 1979.
Su edición consta de 3.000 ejemplares.

COLECCION  *Departamento Ecuménico de Investigaciones*

Este texto
itinerario comunitario y personal. Quiere ser metodológico, pero no por eso abstracto o "imparcial". Puesto que el método del cual se trata está ordenado a un fin, que es de liberación. Es, pues, y será reconocido como subversivo.

Hace mucho tiempo que se ha admitido la imposibilidad de una distancia en relación a lo político: como toda otra disciplina, la teología no puede ser neutra; lo es tanto menos, cuanto más pretende serlo. Aquí he escogido ser partidista y lo declaro abiertamente desde el principio. La única objetividad que se pretende es la de un compromiso, la de una militancia. Tal vez esto conducirá a algunos a cerrar el libro antes de haberlo leído...

GEORGES CASALIS, teólogo francés, es profesor de la Facultad de Teología Protestante de París y miembro del equipo coordinador del Instituto Ecuménico al Servicio del Desarrollo de los Pueblos (INODEP). Participó en el Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos, realizado en San José, Costa Rica (21-25/2/1978).
Es autor de *Paix sur la terre; Portrait de Karl Barth; Luther et l'Eglise confessante; Der moderne Mensch und die frohe Botschaft; Vers une église pour les autres; Recherches de christologie kénotique; Prédication, acte politique; Protestantisme;* algunos de los cuales han sido traducidos al español.

